胡適與中西文化

胡　　適
余英時　等著

水牛出版社

胡適與中西文化

著　　者：	胡　適　、余英時　等
發行人：	彭　誠晃
出版者：	水牛圖書出版事業有限公司
地　　址：	台北市金山南路一段135號2樓
電　　話：	3410275・3215644
	郵政劃撥 0013932—1 號
增訂版：	中華民國 73 年 9 月 30 日

登記證 局版台業字第0628號

胡適與中西文化

自近代西方文明洶猛地向中國挑戰以來，從某一角度看，中國所作的回應有兩種樣態。一種是武裝的；一種是非武裝的。在非武裝中，可以舉胡適爲代表。其實，我們不但可以舉胡適爲代表，並且可以把他的回應當作坐標的原點，來檢討和展望這一回應的歷程。

我們認爲，中國向現代化的道路拓進中，最重要的課題在文化。因此，在爲自由與開放社會的努力過程中，我們對於當前所鼓吹的文化復興運動，感到非常興奮。爲響應這一注重文化創造的呼聲，我們特選胡適以及其它具有代表性的有關文化論題的著作，編成集子，貢獻給有熱情有智慧的青年男女。

我們相信細心讀過這本書的青年，必定會產生一種信念：

中國文化最瑰麗的部分是在将來，而不在過去。

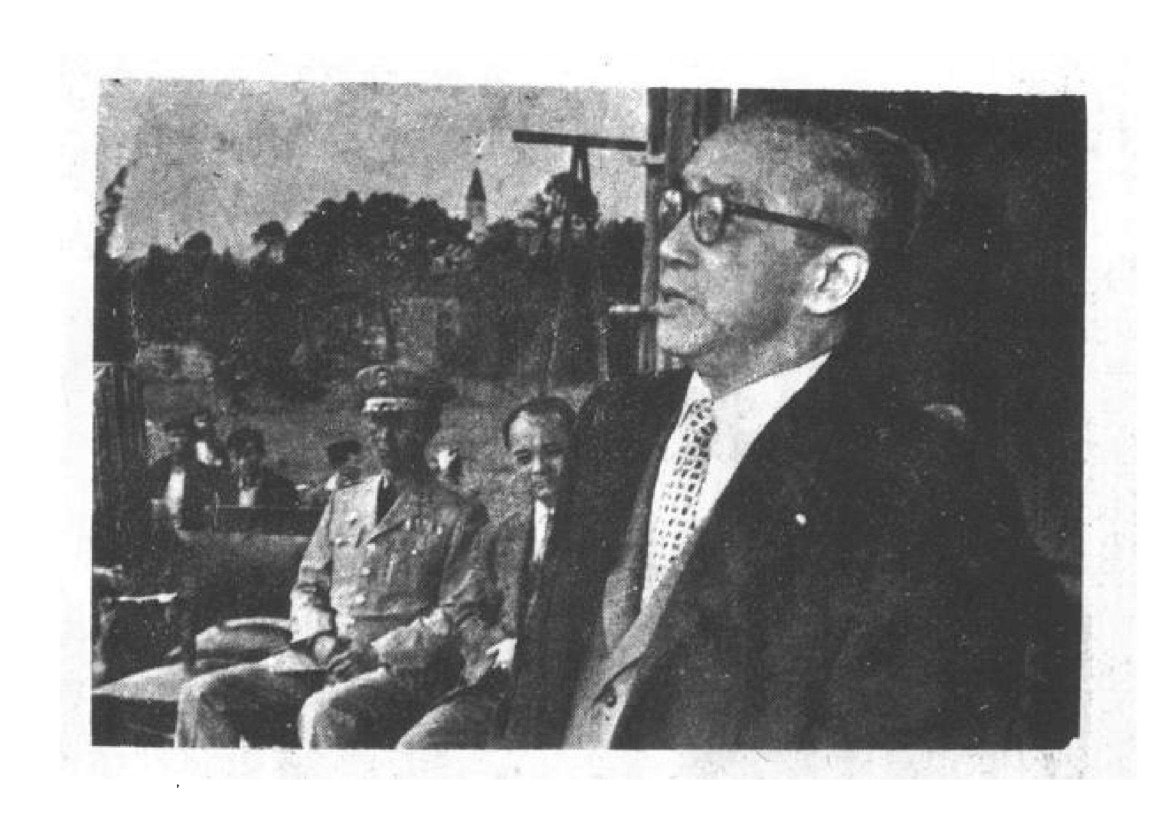




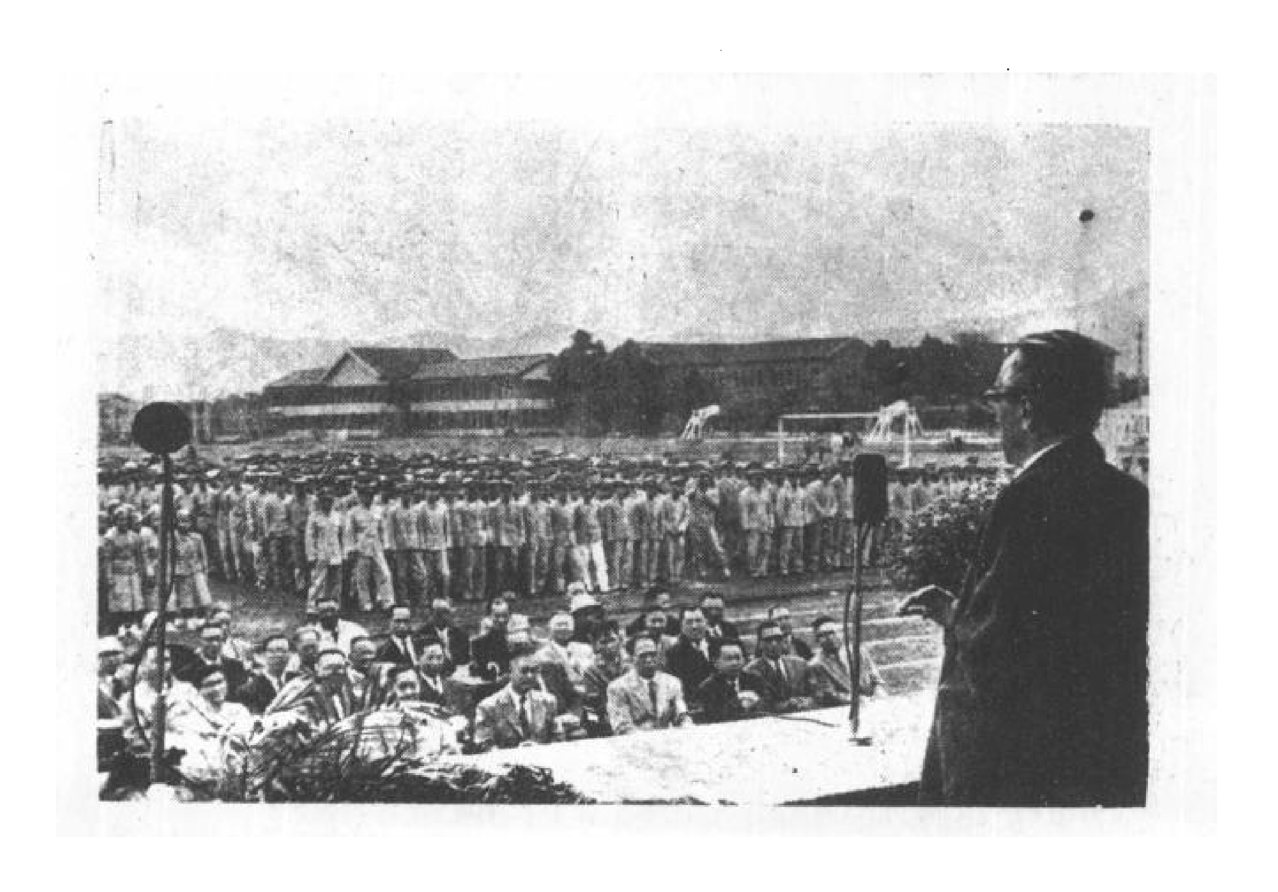
民國41年，在松山機場歡迎胡適返國的場面。



■胡適在三軍球場演講。（民41年11月）

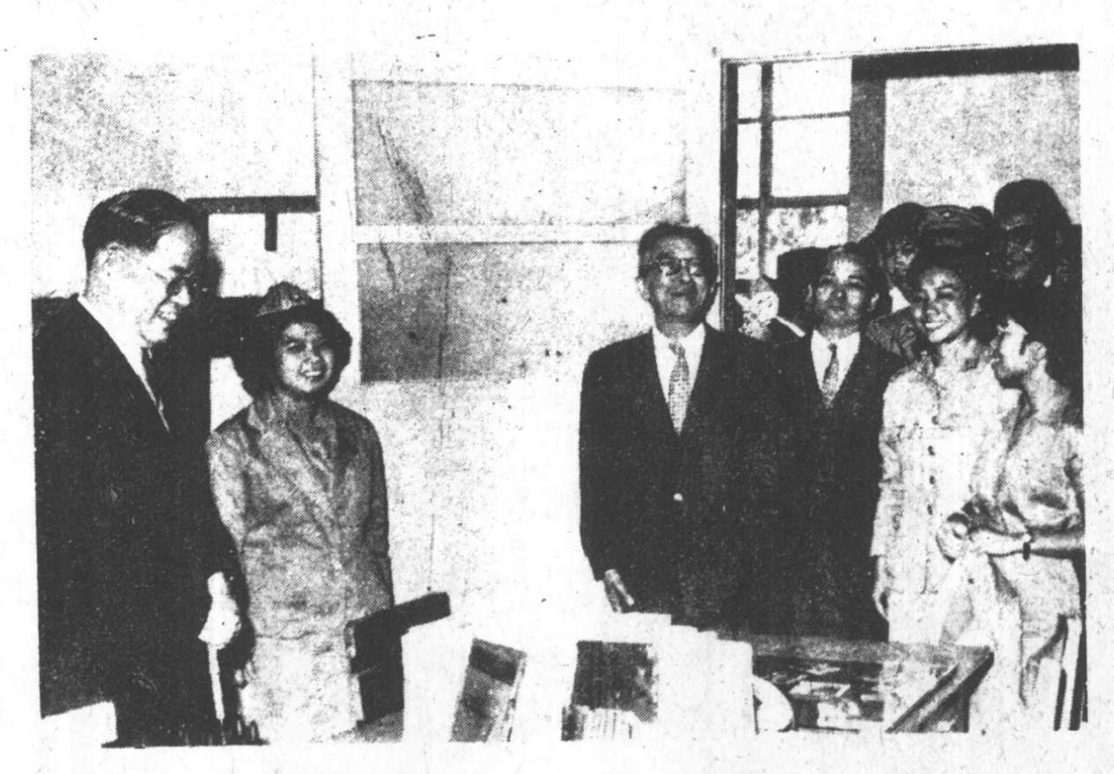


■ 胡適給臺大師生演講





■ 胡適笑的多開心呀！
因爲有個臺大學生要替他算命了。
未知天數，焉知人命？
站在胡適右邊的臺大校長錢思亮也
在笑哈哈！



■胡適跟臺大師生也都喜歡參觀女生宿舍





胡適在中央胡研究院院會致詞時病發逝世前之最後鏡頭。　（民51年2月24日）

要怎麼收穫，先那麼栽。

胡適

大胆的假设
小心的求证

適之

目錄

特載

目錄

孫中山先生對中西文化的態度

趙英敏

引言

中國近百年來，遇到前所未有的歷史大變局；這個變局，可自雅片戰爭說起。雅片戰爭以前，中國閉關自守，相安無事；以後中國的閉關政策被歐美的堅船利炮打破，中國成了西方帝國主義爭霸戰的場地，成爲列强的「次殖民地」。中國知識份子看到中國已是危在旦夕，大家便起來謀救亡圖存之道。有些人過重傳統，有些人主張西化；這就爭論了數十年，至今猶是莫衷一是。不過這兩派的共同缺點，都是太固執偏見：一方復中國的古，一方復西方的古，大家都失去了擇善而從的認識。以致各鑽各的牛角尖，永遠走不通了。

中國近代大思想家孫中山先生不然。他認爲「文明有善果，也有惡果。」我們對中西文化的態度，必須「取其善果，避其惡果。」

一　對中國文化的態度

中山先生對於中國文化的態度，主張去其糟粕，留其精華。他說：「我們固有的東西，如果是好的，當然是要保存，不好的才可以放棄。」同時，他認爲中國文化的精華，是道德、智識、能力及考試制度與監察制度等等。分述如後：

甲、道德　中山先生對於中國的固有道德，看重忠、孝、仁愛、信、義、和平諸德。他說：「講到中國的固有道德，中國人至今不能忘記的，首是忠孝，次是仁愛，其次是信義，其次是和平。」

①忠孝：說到忠字，他以爲忠不是對君主的所謂「忠君」，忠字的意思，就是「我們做一件事，總要始終不渝，做到成功，如果不成功，就是把性命去犧牲，亦所不惜，這便是忠。」同時，還「要忠於國，要忠於民，要爲四萬萬人去效忠。故忠字的好道德，還是要保存。」講到孝字，他以爲是「中國尤爲特長，尤其比各國進步得多。『孝經』所講孝字，幾乎無所不包，無所不至。現在世界上最文明的國家，講到孝字，還沒有像中國講得這麼完全，所以孝字更是不能不要的。」

②仁愛：「仁愛也是中國的好道德」，在政治一方面的表現，「有所謂愛民如子，有所謂仁民愛物，無論對於什麼事，都是拿愛字去包括。」今天的問題是實行，並且要謀其「發揚光大」。

③信義：信義是中國固有的道德。「中國古時對於鄰邦對於朋友，都是講信的。」而且「中國人實在比外國人好得多。」他舉出商業上的例子來作證明。講到義字，中國人也比外國人強。所謂「非其義也，一介不以予人，一介不以取諸人。」（孟子）所以「中國很强盛的時代，也沒

有完全去滅人國家。比如從前的高麗，名義上是中國的藩屬，實在是一個獨立國家。」歐美日本不然，他們强了，便滅人國家。

④和平：「中國更有一種極好的道德，是愛和平。」「中國人幾千年來酷愛和平都是出於天性；論到個人便重謙讓，論到政治便說不嗜殺人者能一之，和外國人便有大大的不同。」外國人近來之所以講和平，是由於幾次大戰，「懼怕戰爭」而然。

乙、智識　中國除了固有的道德外，還有固有的智識，是什麼呢？「就人生對於國家的觀念，中國古時有很好的政治哲學，就是『大學』中所說的『格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下』那一段的話。把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止。像這樣精微開展的理論，無論外國甚麼政治哲學家都沒有見到，都沒有說出，這就是我們政治哲學知識中獨有的寶貝，是應該保存的。」這當然不過是舉例而已。固有的智識值得研究和保存的是很多的。

丙、能力　中山先生指出在幾千年以前，「中國人的能力，還要比外國人大的多；外國人現在最重要的東西，都是中國人從前發明的。」他舉出指南針、印刷術、磁器、火藥來作例子。指南針是歐美人發展航業一時一刻離不了的，「推究這種指南針的來源，還是中國人幾千年以前發明的。」印刷術爲人類文明傳播的利器，亦爲中國人所發明。「近來世界戰爭用到無煙火藥，推究無煙火藥的來源，是由於有煙黑藥改良而成的，那種有煙黑藥，也是中國發明的。」這些重要的東西爲外國人所應用，才造成今日的物質文明。

中國人對於食衣住行方面，也有很多發明。至今仍於人類有貢獻者，在食一方面，如茶是中

國人發明的，而茶「至今仍爲世界之一大需要，文明各國皆爭用之，以茶代酒，更可免了酒患，有益人類不少。」在穿一方面，「外國人視爲最貴重的是絲織品。現在世界上穿絲的人，一天多一天，推究用蠶所吐的絲而爲人衣服，也是中國幾千年前發明的。」在住一方面，「造房屋的原理和房屋中各重要部分，都是中國人發明的。拱門就是中國人發明最早。」「至於行路，外國人現在所用的弔橋，便以爲是極新的工程，很大的本領；但是外國人到中國內地來，走到川邊西藏，看見中國人經過大山，橫過大河，多有用弔橋的。」便把這種發明弔橋的功勞，歸到中國。

以上所說，不過擧例而已。但這些例表明中國人有發明能力，值得恢復、保存和發揚，不容忽視。

丁、制度　中山先生以爲中國還有兩種好的政治制度，要加以採用的。他說：「中國古時擧行考試和監察的獨立制度，也有很好的成績。」關於監察制度，他說：「滿淸的御史，唐朝的諫議大夫，都是很好的監察制度。擧行這種制度的大權，就是監察權」，亦即「彈劾權」。關於考試制度，他說：「考試權原來是……一件很嚴重的事。」「考試之制行，無論貧民貴族，一經考試合格，即可作官，備位卿相，亦不爲僭。此制最爲平允，爲泰西各國所無。」所以這種制度，歐美也曾模倣。「英人首倡文官考試制度，實取法於我，而德法繼之。」因此，中山先生把監察和考試保留於他的五權憲法之中，今且規定於憲法之中了。

當然，中國文化的精華，即所謂國粹，不止是這幾項。其他如智、仁、勇等很多。在這裏我們不是研究國粹，而是研究中山先生對於中國文化的態度，故只擧這幾項作例證。其他如果是好的，當然要保留，並加以發揚。

至於說到「國渣」，就是中國文化不好的部份，如階級制度、君主政治、封建經濟、男女不平等一類東西，中山先生採取反對的態度，主張廢除。他領導的辛亥革命，推翻君主政治，同時破壞階級制度，就是很明白的事實。他的民生主義及其平均地權、耕者有其田，不是代替封建經濟的辦法嗎？他對中國過去男女不平等的傳統也是不贊成的。他說：中國四萬萬人不分男女，在滿淸統治下，都不能問國事，經過革命以後，對國事，「大家都有份，大家都可以問國事。」所以，他對於女子的教育認爲「女子師範教育尤爲重要」。「處於今日，自應認提倡女子教育爲最要之事。」

總而言之，中山先生對於中國文化是以明辨是非的態度分別取捨，既不完全保存，亦不完全廢棄，而是十分客觀、十分合理的辦法。

二 對西方文化的態度

中山先生講完他對中國文化的態度以後，便說：「在今日的時代」，要推「進中國於世界上的一等地位，……除了恢復一切國粹之外，還要去學歐美的長處，然後才可以和歐美並駕齊驅。」他承認中國落人後，所以他說：「歐美六百年前之文物尚不及中國當時遠甚，而彼近一二百年來之進步，其突飛速率，有非我夢想所能及也。」所謂歐美就是西方。中山先生對於西方文化是承認其進步，中國必須去學的。

但是，中山先生並不主張拋棄中國一切，全盤西化，盲目的去學歐美。他是以民族爲本位的。所以他主張學歐美之前，中國人要有一種自信心。他教中國人「自己便不可以輕視自己，所

謂妄自非薄。」因爲民族自卑感是錯誤的，中國非講民族主義不可。

然則怎樣去學呢？中山先生不主張盲從，不管是什麼東西都搬進來實行。他以爲我們不但是要學歐美好的，而且還要合乎我們的需要。歐美的新發明，什麼合乎我們的需要呢？很多。那就是物質文明。他說：「歐美的物質文明，我們可以完全倣效，可以盲從；搬進中國來，也可以行得通。」「比方用武器講，到底是外國的機關槍利害呢，還是中國的弓刀利害呢，這兩種東西沒有比較，一定是外國機關槍要利害得多。不但是外國的武器要比中國的利害，就是其他各種東西，外國都比中國進步得多。就物質一方面的科學講，外國駕乎中國。」再拿運輸工具來比，如火車、輪船等，也是如此。

但是精神文明，中山先生却不主張完全倣效歐美。就政治制度來說，因爲歐美的「物質科學，每十年一變動，十年之前和十年之後，大不相同；那種科學的進步是很快的。至於政治理論，在兩千年以前，柏拉圖所寫的『共和政體』，至今還有價值去研究，還是很有用處。所以外國政治哲學的進步，不及物質的進步這樣快。他們現在的政治思想，和二千多年以前的思想，根本上還沒有大變動，如果我們倣效外國政治，以爲也是像倣效物質科學一樣，那便是大錯。」

而且，「中國幾千年以來，社會上民情風土習慣，和歐美大不相同。中國的社會既然是和歐美不同，所以管理社會的政治，自然也是和歐美不同，不能完全倣效歐美，照樣去做。歐美的風土人情和中國不同的地方，是很多的；如果不管中國自己的風土人情是怎樣，便像學外國機器一樣，把外國管理社會的政治硬搬進來，那便是大錯。」

同時，「歐美的政治道理，至今還沒有想通，一切辦法在根本上沒有解決。」「民權在外

國也不能够充分實行，現在我們主張實行民權，要倣效外國，便要倣效外國的辦法。但是民權問題在外國政治上，至今沒有根本辦法，至今還是一個大問題。」他們在民權方面，進步到代議政體便停止了。他們的學者亦認爲人民最怕的是有一個萬能政府，不受人民管理；而最希望的又是有一個萬能政府，爲人民造福。怎樣辦呢？他們對於這個問題，「根本上也沒有好發明，也沒得到一個好的解決辦法。所以，外國的民權辦法，不能做我們的標準，不足爲我們的師導。」

經濟制度亦有問題。西方國家實行資本主義，以追求或製造財富爲目的，個人自由活動，國家採行放任主義，讓私人資本家無計劃的生產，完全不注意分配問題。以致貧富懸殊，發生勞資糾紛和經濟恐慌，形成社會問題。於是出現社會運動，醞釀革命。中國「如果一味盲從附和，對於國計民生，是很有大害的。」所以，中國便不能完全倣效歐美，步人家的後塵，覆轍再蹈。

怎樣做呢？中山先生以爲政治方面要區分權能。於是他把政治大權分爲治權和政權；把政權交到人民手裏，把治權交到政府手裏，實行權能平衡，即人民有權，政府有能。具體言之，人民有選舉、罷免、創制、複決四種政權；政府有行政、立法、司法、考試、監察五種治權。那四權從美國西北若干州和瑞士來。五權底前三種，則從美國和歐洲來。

對於經濟方面，中山先生不贊成歐美的資本主義，而主張節制私人資本，發達國家資本，並使生產事業在政府的計劃下進行，免蹈歐美經濟恐慌及分配不均之覆轍。但他對歐美新近的經濟進化所得的四種方法：「第一是社會與工業之改良；第二是運輸與交通收歸公有；第三是直接徵稅；第四是分配社會化」，則予以採用。他的民生主義於是形成。

中山先生爲什麽不主張完全學歐美呢？「因爲歐美有歐美的社會，我們有我們的社會；彼此的人情風土，皆不相同。我們能够照自己的社會情形，迎合世界潮流做去，社會才可以改良，國家才可以進步。如不照自己的社會情形，迎合世界潮流去做，國家便要退化，民族便受危險。」

進一步說，中山先生主張學歐美的長處要迎頭趕上，不可跟着歐美走，步他們的後塵，弄得一代不如一代。譬如美國過去發動機器都是用煤，弄得全國的鐵路全給幾百家大工廠運煤還不够用，那是太浪費，太麻煩的。「現在美國正想用電力去統一全國工廠的計劃。如果中國要學外國的長處，起首便應該不必去用煤而用電力，用一個大原動力供給全國。這樣學法，好比是軍事家的迎頭截擊一樣。如果能够迎頭去學，十年之後，雖然不能超過外國，一定可以和他們並駕齊驅。」

「我們要學外國，是要迎頭趕上去，不要向後跟着他。譬如學科學，迎頭趕上去，便可以減少兩百多年的光陰。」政治制度也是一樣。譬如民權制度是近一百幾十年的問題：歐美人民爭了一百幾十年，至今才得到以選擧權爲基礎的代議政治。如果我們革命主張民權也以歐美的一樣，而且走資本主義道路，製造社會問題，不是覆轍再蹈嗎？那時再起革命，我們這次革命不是勞而無功嗎？我們爲不步歐美的後塵，「一定要學他們的新發明，迎頭趕上歐美。」

中山先生不但是要迎頭趕上歐美，還要我們中國後來居上。他說：「現在要跟上世界潮流，去學外國之所長，必可以學得比外國還要好，所謂後來者居上。」這是可能的嗎？可能。德國之與英國就是後來居上的例子。從前德國也是很貧弱的國家，到了威廉第一和俾士麥執政，結合聯邦，勵精圖治，不到十年便雄霸歐洲，連英國都競爭不過它。這就是國家能够後來居上的例子。

意思。這也是明辨是非，一點也不盲從附和的。

總之，中山先生對於西方文化是採納其所需要，而不是全盤西化。當然他更沒有全盤拒絕的

結　論

中山先生對於中國文化分別取捨，對於西方文化擇善而從，結果，就把兩種文化的優美部份結合起來，形成了一個三民主義。所以他說：「兄弟所主張的三民主義，實在是集合古今中外學說，順應世界的潮流，在政治上所得的一個結晶品。」這是很對的。

他認爲：「中華民族，世界之至大者也，亦世界之至優者也。中華土地，世界之至廣者也，亦世界之至富者也。」他所以創造中西文化的結晶品之三民主義，「蓋欲以世界至大至優之民族，而造一世界至進步、至莊嚴、至富强、至安樂之國家，爲民所有，爲民所治，爲民所享者也。」（「民權初步」序）

可知中山先生超越中西文化而前進，創造出一種合乎世界潮流和中國需要的新文化來了。他是文化上超越前進的創造主義者。

原載「政治評論」第八卷第三期（五十一年四月十日臺北出版）

胡適之與「全盤西化」

徐高阮

我想就胡適之先生的思想的一方面作一點歷史的、考證的工作；我只怕我所寫的稍有超過僅僅考證的界限，也怕我把這一頁歷史寫不到正確精細。但我總盼望我能夠引起人一點歷史的興趣，引人多看些事實，多求得些理解。

——作　者

胡適之先生去年十一月六日那篇三十幾分鐘的英文演講：「科學發展所需要的社會改革」，已經引出來好幾篇討論到所謂東西文化問題的文字。

我對這些文字都很感興趣，也很希望這種討論能夠展開，能夠有收穫。但我自己還不能提出意見來參加討論。我還只想用一種歷史的、考證的手段弄清楚胡適對某幾個題目究竟有怎樣的看法。我確實覺得，胡先生許多年來對所謂東西文化題問的見解有些緊要地方是被看錯了，或被忽

略了，因此他的基本意思都不容易看明白了。我想我若能在這方面作幾件歷史的考證的工作，也許可以對我所說到的討論有些幫助，也許可以清除討論中的一些障碍。

我現在只想談一個問題。我要問，並且要解答的是：胡適可以算一個主張「全盤西化」的人嗎？

大概有不少人對這個問題的答案是肯定的。但我要請人看看一頁中國現代思想的歷史，一串眼前已很少人提到的事實。胡適在民國二十四年一陣關於東西文化的討論中曾說過他主張「全盤西化」，然而他也曾幾乎緊接着就鄭重提議放棄「全盤西化」的口號。這是一段很可玩味的故事。這段故事又牽涉到更早幾年胡適自己的一篇文字和他的一個朋友對那篇文字的一次評論。

我還要請人看看這一頁歷史的另一面，這在眼前也是很少人注意的。我要請人看看當初一個「全盤西化」論者對胡適的思想的估量，——我認為是一個最可以幫助我們了解胡適與「全盤」論者的分別的估量。

我們要先回到民國十八年去。胡先生在那一年爲英文「基督教年鑑」(Christian Year-book) 寫了一篇「中國今日的文化衝突」(The Cultural Conflict in China)。他在那篇短文裡反對變相保守的折衷論，而主張大規模的西方化，盡力的現代化。他用的兩個詞，一個是 Wholesale westernization，一個是 Wholehearted modernization。

那部年鑑出版後，潘光旦教授在英文「中國評論週報」(China Critic Weekly) 上發表一篇書評，差不多全文只討論胡先生那篇文字。他指出那篇文字裡用的兩個詞的意義並不盡相同：Wholesale westernization 可譯作「全盤西化」；Wholehearted modernization 可譯作「一心

一意的現代化」，或「全力的現代化」，或「充分的現代化」。他還表示，他可以贊成「一心一意的現代化」，而不能贊成「全盤西化」。

中文裡「全盤西化」一詞的起源就在潘的這篇書評裡；「全盤西化」的字眼正是這位並不贊成「全盤西化」的社會學者首先寫出來的。

胡先生自己並沒有把「全盤西化」當作口號。他在民國十九年一月爲「胡適文選」寫了一篇代序，「介紹我自己的思想」。在論採取西洋近代文明的一節裡，他只說爲了救中國，「無論什麼文化，凡可以使我們起死回生、返老還童的，都可以充分採用，都應該充分收受。」這似乎並不很像「全盤西化」的論調。

民國二十二年十一月，胡先生在「獨立評論」第七十七號上發表一篇「建國問題引論」。他指出這個問題不完全是「師法外國」的問題，也不完全是必有一個定型的「現代」而後「從而化之」的問題。他的主張只是「充分採取世界的科學知識和方法，一步一步的作自覺的改革。」這似乎更不像「全盤西化」的論調。

用「全盤西化」作口號的是當時一個後進的社會學者，陳序經教授。他那部代表著作「中國文化的出路」（商務）是民國二十一年寫成的，但到二十三年一月才出版。二十四年初，薩孟武、何炳松等十位教授發表了著名的「中國本位的文化建設宣言」，雖然並不是專對「全盤西化」而發，倒很引動了國內關於西化問題的討論。那年上半年裡，「獨立評論」上就有陳序經與自稱主張折衷的吳景超反覆駁辯。

「獨立」上的論辯是由第一三九號（二月二十四日）上吳景超一篇「建設問題與東西文化」

引起來的。吳提到胡先生一年多前的那篇「建國問題引論」，提到那篇文字裡不完全「師法外國」的意見，還把這種意見引作他的折衷論的同調。接着陳序經在第一四二號（三月十七日）上發表「關於全盤西化答吳景超先生」，也認爲胡先生是折衷派的一個支流。

胡適自己從三月到六月兩次明白表示他對一個口號的態度，——兩個不同的態度。他在那三個多月裡的態度有一點明白的變化。變化的原因和理由也是很明白的。

他爲「獨立」第一四二號寫的編輯後記是第一次表示。這個表示的用意是要打破吳、陳兩個人對他的一種誤解，——把他認作折衷派的誤解。他提起他幾年前爲中國基督教年鑑寫的短文，借此表明他自己原是反對折衷論而「主張全盤西化」的；他並且自稱是「完全贊成陳序經先生的全盤西化」的。他沒有提到當年潘光旦教授的評論。不過他也表明他一直承認文化的自然的折衷，表明他的反對折衷論只是爲了反對過分的保守。他說：

> ……我是主張全盤西化的，但我同時指出，文化自有一種惰性，全盤西化的結果自然會有一種折衷的傾向。……此時沒有別的路走，只有努力全盤接受這個新世界的新文明。全盤接受了，舊文化的「惰性」自然會使他成爲一個折衷調和的中國本位新文化。……空談選擇折衷，結果只有抱殘守闕而已。

半個月後，他又發表一篇「試評所謂中國本位的文化建設」，作爲三月三十一日大公報的星期論文。這篇文字不是一個新的表示，只是申說他在「獨立」第一四二號「後記」裡說過的承認自然的折衷而不贊成折衷論的意思。他怕所謂「本位」的論調不過是變相的折衷論，只會變作保守的掩護。但他在這篇文字裡也並沒有用「全盤西化」的口號。

這篇文字又載在「獨立」第一四五號（四月六日）上，現收在「胡適文存」第四集裡。我們可以看出那結論的兩段與「獨立」第一四二號「後記」的本旨是完全一樣的：

……我們正可以不必替「中國本位」擔憂。我們肯往前看的人們，應該虛心接受這個科學工藝的世界文化和它背後的精神文明，讓那個世界文化充分和我們的老文化自由接觸，自由切磋琢磨，借它的朝氣銳氣來打掉一點我們的老文化的惰性和暮氣。將來文化大變動的結晶品，當然是一個中國本位的文化，那是毫無可疑的。如果我們的老文化裡眞有無價之寶，禁得起外來勢力的洗滌衝擊的，那一部分不可磨滅的文化，將來自然會因這一番科學文化的淘洗而格外發輝光大的。

總之，在我們還只僅僅接受了這個世界文化的一點皮毛的時候，侈談「創造」固是大言不慚，而妄談折衷也是適足爲頑固勢力添一種時髦的烟幕彈。

再過了整三個月，他又爲「全盤西化」的口號有一個第二次的表示，這個表示是對他自己的前一個表示的一個修正。然而這個修正並不含着他的本意的變動；這個修正乃是要放棄一個口號而把他的本意弄得更清楚。

這個修正見於他在六月三十日的大公報星期論文欄發表的一篇「充分世界化與全盤西化」。他在這篇文字裡給他自己在「獨立」第一四二號「後記」裡曾聲明主張「全盤西化」的本意鄭重作一次解釋，並且鄭重提議不要說「全盤西化」，要說「充分世界化」。

他表明他一向所主張的本來只是「充分世界化」，只是爲着中國人民的生活與民族的生存而「充分採用世界文化的最新工具和方法」。他承認數量上的嚴格「全盤西化」是不容易成立的。

他更承認西洋文化確有「不少歷史因襲的成分」，是我們「不但理智上不願採取，事實上也決不會全盤採取」的。——他表明他曾支持「全盤西化」的動機並不超出這樣的本意。他表明他在當時的爭論中看出「全盤西化」確有語病，確不能免於拘泥的解釋，不能正確代表他的本意，因此他不能不主張放棄這個口號。

他這回重檢出潘光旦教授當初對他的指正，並且把這指正介紹出來；他補認他自己當初為基督教年鑑寫文時用字的疏忽，——這是指並用了 Wholesale westernization 與 Wholehearted modernization 兩個詞的疏忽。

這篇「充分世界化與全盤西化」也收在「胡適文存」第四集裡。我們容易查到胡先生為他自己曾支持「全盤西化」所作的鄭重解釋：

> ……（全盤西化）這個名詞的確不免有一點語病。這點語病是因為嚴格說來，「全盤」含有百分之一百的意義，而百分之九十九還算不得「全盤」的。……至少我可以說我自己的原意並不是這樣。我贊成「全盤西化」，原意只是因為這個口號最近於我十幾年來充分世界化的主張；我一時忘了潘光旦先生在幾年前指出我用字的疏忽，所以我不曾特別聲明全盤的意義不過是充分而已，不應該拘泥作百分之百的數量解釋。

我們還可以看到他怎樣鄭重提議放棄「全盤西化」的口號：

> 所以我現在很誠懇的向各位文化討論者提議：為免除許多無謂的文字上或名詞上的爭論起見，與其說「全盤西化」，不如說「充分世界化」。「充分」在數量上即是「儘量」的意思，在精神上即是「用全力」的意思。

作了這回的表示之後；他對於使用「全盤西化」這個詞更不肯有一點含糊。那年七月初，他與那位陳序經教授第一次會面，談得似乎意見不很相遠，但陳表示「全盤」也可以活用，他還是不肯接受這個「全盤」。「獨立」第一六〇號（七月二十一日）上有陳的一篇「全盤西化的辯護」，還有他的一篇回答。他提到他與陳的見面；他還是謝絕了陳的「全盤」，甚至不怕他自己所說的「充分」又遭另一方面的誤用：

> ……我的愚見以爲「全盤」是個硬性字，還是讓它保存本來的硬性爲妙；如果要把它彈性化，不如改用「充分」「全力」等字。至於有人濫用「充分」「儘量」等字，來遮蓋他們的復古傾向，那是不可避免的，我們儘可以不必介意。

他在這篇答陳序經的短文裡還駁了陳所謂接受外來文化不可能有理智的選擇的說法。他指出在文化接觸的時期儘管有些部分的「抗拒與接受確然是不合理的」，但文化改革的大趨勢大運動，都還是「理智倡導的結果」，都得靠理智作「最重要的工具」和「最重要的動力」。

這篇短文是對「全盤西化」的一個柔軟而確定的謝絕。這個謝絕也就是「獨立」上那年裡一陣關於西化的討論的結束。

在前面說的歷史裡，我們大概看到了胡適對「全盤西化」這個詞的態度的變化。我們大概也可以看到胡適的基本見解是沒有變的。他認爲要救中國必須充分採取近代西洋文化的最新工具和方法；他承認文化的自然折衷；他反對用選擇折衷的論調遮蓋過分保守：這些都是前後一樣的。他最初用了 Wholesale westernization 一個詞，後來又聲明支持「全盤西化」，都只是要使他的充分進取的主張與變相保守的折衷論區別出來。但他終於要放棄「全盤西化」而只說「充分世界

化」，終於不怕「充分」「儘量」等字被保守者誤用，而只怕「全盤西化」不能代表他自己的本意。這些都是很明白的。

然而這還只是胡適的故事，還只是歷史的一面。我們從這個故事好像還只能看到胡適對兩個口號的選擇；這個選擇又好像只能表示他與「全盤」論者的一點用詞上的差別，一點意態的差別，一點彈性與硬性的差別。至於承認與不承認文化的自然折衷，承認與不承認理智在文化改革中的支配力量，這樣的爭點雖然也是重要的，但在這個故事裡也許還不能看得很清楚。

我們也要看看歷史的另一面，看看那位陳序經教授對胡適的整個思想的一個估量。我們在他這個估量裡才可以看出他與胡適對中國傳統文化的評價的差別，這個差別又引我們去看他們兩方對文化問題的根本看法的差別。

陳序經教授把他對胡適的估量寫在那部「中國文化的出路」第五章（全盤西化的理由）裡。他明白寫出胡適有一部分言論在他看來與他的「全盤西化」可算接近，但又有一些言論却使他覺得他們兩方在整個見解上還有重要的差別。

我在前面已提到胡先生在民國十九年寫的那篇「介紹我自己的思想」裡論採取西洋近代文明的一節。陳序經教授特別注意胡先生在那一節裡表示要「很不客氣的指摘我們的東方文明」，要「很熱烈的頌揚西洋的近代文明」。他更注意胡先生鼓勵少年的朋友們要有「我們自己百事不如人」的覺悟，要承認我們的民族不但在物質機械上和政治制度上「不如人」，並且道德、文學、音樂、藝術，以至身體都「不如人」。——他覺得這個「百事不如人」的論調已可算與他的「全盤西化」的主張「相差沒有幾多」。

但他還注意到胡先生雖然有「百事不如人」的論調，却又有一些似乎看重中國傳統文化的意見。他注意到胡先生在「讀梁漱冥先生的東西文化及其哲學」那篇文字（民國十二年，見「文存」二集）裡稱說清人治學的科學方法是從宋儒承受來的方法。他覺得這是不可思議的。他還注意到胡先生在「中國哲學史大綱」（民國八年）的導言裡推測中國傳統哲學與歐洲哲學互相接觸也許可以產生「一種世界的哲學」。他覺得這更是不可承認的。——他在胡適的這些意見裡看出他與胡適對中國傳統文化的評價的差別，——使他感到迷惑與失望的差別。

這位陳序經教授也可算一個仔細的學者，所以他表示他不從胡適的一部分言論估量「整個」的胡先生，而要從胡適的「一切言論」估量「整個」的胡先生。他不憑一個「百事不如人」的論調就認胡適作他的「全盤西化」的同志，却從他所看到的胡先生的「一切言論」裡找出他與胡適對中國傳統文化的評價的差別。因爲找到了這樣的差別，他就不能不懷疑「整個」的胡先生「對於整個西洋近代文化是否熱烈的去頌揚，而對於整個東方文化，是否不客氣的去指摘」；更不能不承認胡先生大概還不算他的同志，不能不說：「主張全盤西化的，還是不可多得。」

然而陳序經與胡適的差別也還不是僅僅對中國傳統文化的評價的一點差別。陳序經自己也沒有把這一點差別看作眞正重要的，所以他在那部「出路」第五章裡並沒有多討論這點差別。我們還要再進一步，看看這兩個人對文化問題的根本看法的差別，那才是一個最重要的差別，一個從頭到尾的，從方法到應用上的差別，一個正好是明顯的兩端的差別。

陳序經的看法是一個社會學者的看法。他是受了近代文化人類學的一種潮流的影響，把文化的每個單位看作一個有機體似的不可分析的整個的東西。他在那部「出路」第一二兩章（文化的

根本觀念）及第三章（折衷辦法的派別）裡詳細寫出這個看法。在他看來，文化的成分的分析只是「認識上的一種權宜」，而「文化本身」實在還是「一個整個的東西」。各單位的文化的演變乃是循着一個單純的進化的階梯，從低級趨向高級的階梯。兩個程度相同的文化接觸，就要有一個新的整個的，「一致和諧」的文化形成，那兩個舊的文化都要「逐漸成爲陳迹」，沒有所謂「保存固有」的可能。兩個程度不同的文化接觸，那個較高的文化就要「逐漸伸張」，那個較低的文化則要「逐漸成爲陳迹」，那個文化的任何特質都將「沒有存在的餘地」，——「不但沒有存在的餘地，而且沒有可以評估的價值。」

胡適的看法是一個歷史家的看法。他看文化是一個繁複多方的，受種種時間與環境的條件和人的覺悟與努力及消沉與懈怠的影響而不斷變化的東西。他在那篇「讀梁漱冥先生的東西文化及其哲學」裡就盡力陳說這個歷史的看法，處處表示要「拿歷史的眼光去考察文化」，要用歷史的鏡子「照出各種文化的過去種種經過」，要「用歷史的事實說明」眼前各種文化的種種特徵。他盡力指出把文化納入「簡單整齊」的公式是不可能的；盡力指出文化的「分子繁多」，「原因也極複雜」。

在他看來，文化的演變決不是一種單純的進化的過程，而是一部艱辛慘淡，繁複多變的人的奮鬪的歷史。世界各大系的文化史上儘多得是「光明時代」與「黑暗時代」的錯綜；儘有長期累積的智識成就遭遇驟然的摧折敗壞，儘有成熟的思想重復陷於幼稚，也儘有長期退化以後的復興，儘有疏懶衰頹的民族又能够感發奮起。文化的一種質素，例如理智態度與科學方法，儘可以有幾千年之久的發揚、晦暗、再起的經歷。一種生活的習慣，例如纏足，儘可以沿襲多少個世紀

而在一日間掃除。文化落後了一步的民族，只要自己有歷史的根基與「急起直追的決心」。——我們可以看得很清楚，這個歷史家對着這樣的人的奮鬪的種種經過，內心裡抱着何等的一一研究、評價的興趣，滿抱着何等的感激與愛惜，悵恨與同情。

我們看了這兩個人對文化問題的根本看法的差別，也就更容易明瞭他們對中國傳統文化的態度上與他們對中國文化前途的期望上的差別。

那個社會學者自然會有「全盤西化」的觀念。他想到的是一個「整個」中國文化「逐漸成爲陳迹」，而一個「整個」西方近代文化在中國「逐漸伸張」。他看那個中國舊文化的一切特質將「不但沒有存在的餘地，而且沒有評估的價值」。他自然不必多討論他與胡適對中國舊文化裡某些部分的評價的差別，因爲那種評價本來照他的看法都是多餘的。甚至他對那個「百事不如人」的論調的稱讚其實也帶着勉强，因爲像胡適那樣要求我們檢點物質、政治、道德等等方面的不濟，從那種「整個」文化消逝、伸張的理論看來大概也是不必要的。

這個歷史家也自然會終於謝絕「全盤西化」的口號。他想到的不是什麼「整個」的文化像有機物一樣的消逝或伸張，而是一個民族的自覺的、積極進取的，採用外來文化的種種新質素的努力。他本來沒有什麼「整個」中國文化的觀念；他所痛心指摘的只是我們眼前看得到的文化的衰頹毀敗，是這個衰頹毀敗背後的精神的墮落，大概是很長期的墮落。然而他對那悠久的中國文化的種種經歷總是滿抱着研究、評價的興趣。他大概也看得出那老文化裡眞有經得洗滌衝擊的「無價之寶」，在將來的世界新文化裡可以有發揚光大的機會。——只是他永不算一個折衷論者，因爲無論是頌讚西方的近代文化，是指摘中國的精神衰落，還是挑選、稱美我們老文化裡的寶物，

他都是用了「充分」的力量，表現出「一心一意」的熱情。

陳序經教授還只看到胡適在那篇「讀梁漱溟」裡對宋儒的治學方法有一點頌揚，又在「中國哲學史大綱」裡表示對傳統哲學的未來的一點期望。他大概沒有注意胡適早在那篇「新思潮的意義」（民國八年）裡已經宣布對舊的文化正要取一個評判的、重新估價的態度。他在寫那部「中國文化的出路」時大概沒有注意到胡適在民國二十年已經指出老子、孔子在中國古代思想上的進步者的地位（給錢穆先生的一封信，收在「文存」四集）。他在二十三年一月那部書出版時自然不能看到胡適在同一年的夏天寫成那篇長文，「說儒」（收在「文存」四集），用了讚美耶穌的話讚美孔子。

他那時自然不能知道民國三十八年四月胡適在臺北演講「中國思想裡的自由傳統」。他自然不能知道四十二年胡適在哥倫比亞大學二百週年紀念禮中演講「中國古代威權與自由的衝突」，四十三年他又在臺灣大學演講「中國古代政治思想史的一個看法」（見自由中國半月刊十卷七期），兩次都稱說中國在二千幾百年前已有了全世界最早的放任主義政治哲學與最健全的個人主義，並且稱說那個放任哲學在中國二千多年的政治上的深遠的影響。他自然更不能知道民國四十八年胡適又在第三次東西哲人會議上發表論文，重新肯定二千多年的「中國哲學裡的科學精神與方法」（看謝幼偉先生的記載，見民主評論十卷十八期）。

那位「全盤西化」論者看了胡適對中國舊文化的一二方面的一點稱許或期望，已經察覺了胡適與他自己的差別，感到了迷惑與失望。假使他看得更多些，假使他看到胡適對老子、孔子、孟子以及他們的傳統的極端讚美，而同時還看到他對我們的精神衰落的無情指摘，大概更要感到驚

奇與不滿。

然而這都不僅僅表示他們兩方對中國舊文化裡某些部分的估價有差別，而正表示他們對文化問題的根本看法有差別，——只是那位陳序經教授却不甚懂得的差別：一個簡單的社會學的看法與一個繁複的歷史的看法的差別。

——原載「文星」總五十二期（五十一年二月一日臺北出版）

新思潮的意義

研究問題
輸入學理
整理國故
再造文明

胡適

一

近來報紙上發表過幾篇解釋「新思潮」的文章。我讀了這幾篇文章，覺得他們所舉出的新思潮的性質，或太瑣碎，或太攏統，不能算作新思潮運動的眞確解釋，也不能指出新思潮的將來趨勢。即如包世傑先生的「新思潮是什麼」一篇長文，列舉新思潮的內容，何嘗不詳細？但是他究竟不曾使我們明白那種種新思潮的共同意義是什麼。比較最簡單的解釋要算我的朋友陳獨秀先生

所舉出的新青年兩大罪案，——其實就是新思潮的兩大罪案，——一是擁護德莫克拉西先生（民治主義），一是擁護賽因斯先生（科學）。陳先生說：

> 要擁護那德先生，便不得不反對孔教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教。要擁護德先生，又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。（新青年六卷一號頁一〇）

這話雖然很簡明，但是還嫌太攏統了一點。假使有人問：「何以要擁護德先生和賽先生便不能不反對國粹和舊文學呢？」答案自然是：「因爲國粹和舊文學是同德、賽兩位先生反對的。」又問：「何以凡同德、賽兩位先生反對的東西都該反對呢？」這個問題可就不是幾句攏統簡單的話所能回答的了。

據我個人的觀察，新思潮的根本意義只是一種新態度。這種新態度可叫做「評判的態度」。評判的態度，簡單說來，只是凡事要重新分別一個好與不好。仔細說來，評判的態度含有幾種特別的要求：

（1）對於習俗相傳下來的制度風俗，要問：「這種制度現在還有存在的價值嗎？」

（2）對於古代遺傳下來的聖賢教訓，要問：「這句話在今日還是不錯嗎？」

（3）對於社會上糊塗公認的行爲與信仰，都要問：「大家公認的，就不會錯了嗎？人家這樣做，我也該這樣做嗎？難道沒有別樣做法比這個更好，更有理，更有益的嗎？」

尼采說，現今時代是一個「重新估定一切價值」（Transvaluation of all Values）的時代。「重新估定一切價值」八個字便是評判的態度的最好解釋。從前的人說婦女的脚越小越美。現在我

們不但不認小脚爲「美」，簡直說這是「慘無人道」了。十年前，人家和店家都用鴉片烟敬客。現在鴉片烟變成犯禁品了。二十年前，康有爲是洪水猛獸一般的維新黨，現在康有爲變成老古董了。康有爲並不曾變換，估價的人變了，故他的價值也跟着變了。這叫做「重新估定一切價值」。

我以爲現在所謂「新思潮」，無論怎樣不一致，根本上同有這公共的一點：——評判的態度。孔教的討論只是要重新估定孔教的價值。文學的評論只是要重新估定舊文學的價值。貞操的討論是要重新估定貞操的道德在現代社會的價值。舊戲的評論只是要重新估定舊戲在今日文學上的價值。禮教的討論只是要重新估定古代的綱常禮教在今日還有什麼價值。女子的問題只是要重新估定女子在社會上的價值。政府與無政府的討論，財產私有與公有的討論，也只是要重新估定政府與財產等等制度在今日社會的價值。……我也不必往下數了，這些例很够證明這種評判的態度是新思潮運動的共同精神。

二

這種評判的態度，在實際上表現時，有兩種趨勢。一方面是討論社會上、政治上、宗教上、文學上種種問題。一方面是介紹西洋的新思想、新學術、新文學、新信仰。前者是「研究問題」，後者是「輸入學理」。這兩項是新思潮的手段。

我們隨便翻開這兩三年以來的新雜誌與報紙，便可以看出這兩種的趨勢。在研究問題一方面，我們可以指出（1）孔教問題，（2）文學改革問題，（3）國語統一問題，（4）女子解放問題，（5）貞操問題，（6）禮教問題，（7）教育改良問題，（8）婚姻問題，（9）父

子問題，（10）戲劇改良問題，……等等。在輸入學理一方面，我們可以指出新青年的「易卜生號」，「馬克思號」，民鐸的「現代思潮號」，新教育的「杜威號」，建設的「全民政治」的學理，和北京晨報、國民公報、每週評論、上海星期評論、時事新報、解放與改造、廣州民風週刊……等等雜誌報紙所介紹的種種西洋新學說。

爲什麼要研究問題呢？因爲我們的社會現在正當根本動搖的時候，有許多風俗制度，向來不發生問題的，現在因爲不能適應時勢的需要，不能使人滿意，都漸漸的變成困難的問題，不能不澈底研究，不能不考問舊日的解決法是否錯誤；如果錯了，錯在什麼地方；錯誤尋出了，可有什麼更好的解決方法；有什麼方法可以適應現時的要求。例如孔教的問題，向來不成什麼問題；後來東方文化與西方文化接近，孔教的勢力漸漸衰微，於是有一班信仰孔教的人妄想要用政府法令的勢力來恢復孔教的尊嚴；却不知道這種高壓的手段恰好挑起一種懷疑的反動。因此，民國四五年的時候，孔教會的活動最大，反對孔教的人也最多。孔教成爲問題就在這個時候。現在大多數明白事理的人，已打破了孔教的迷夢，這個問題又漸漸的不成問題了，故安福部的議員通過孔教爲修身大本的議案時，國內竟沒有人睬他們了！

又如文學革命的問題。向來教育是少數「讀書人」的特別權利，於大多數人是無關係的，故文字的艱深不成問題。近來教育成爲全國人的公共權利，人人知道普及教育不是可少的，故漸漸的有人知道文言在教育上實在不適用，於是文言白話就成爲問題了。後來有人覺得單用白話做教科書是不中用的，因爲世間決沒有人情願學一種除了教科書以外便沒有用處的文字。這些人主張：古文不但不配做教育的工具，並且不配做文學的利器；若要提倡國語的教育，先須提倡國語

的文學。文學革命的問題就是這樣發生的。現在全國教育聯合會已全體一致通過小學教科書改用國語的議案，況且用國語做文章的人也漸漸的多了，這個問題又漸漸的不成問題了。

爲什麼要輸入學理呢？這個大概有幾層解釋。一來呢，有些人深信中國不但缺乏砲彈兵船電報鐵路，還缺乏新思想與新學術，故他們儘量的輸入西洋近世的學說。二來呢，有些人自己深信某種學說，要想他傳播發展，故盡力提倡。三來呢，有些人自己不能做具體的研究工夫，覺得翻譯現成的學說比較容易些，故樂得做這種稗販事業。四來呢，研究具體的社會問題或政治問題，一方面做那破壞事業，一方面做對症下藥的工夫，不但不容易，並且很遭犯忌諱，很容易惹禍，故不如做介紹學說的事業，借「學理研究」的美名，既可以避「過激派」的罪名，又還可以種下一點革命的種子。五來呢，研究問題的人，勢不能專就問題本身討論，不能不從那問題的意義上着想；但是問題引申到意義上去，便不能不靠許多學理做參考比較的材料，故學理的輸入往往可以幫助問題的研究。

這五種動機雖然不同，但是多少總含有一種「評判的態度」，總表示對於舊有學術思想的一種不滿意，和對於西方的精神文明的一種新覺悟。

但是這兩三年新思潮運動的歷史應該給我們一種很有益的教訓。什麼教訓呢？就是這兩三年來新思潮運動的最大成績差不多全是研究問題的結果。新文學的運動便是一個最明白的例。這個道理很容易解釋。凡社會上成爲問題的問題，一定是與許多人有密切關係的。這許多人雖然不能提出什麼新解決，但是他們平時對於這個問題自然不能不注意。若有人把這個問題的各方面都細細分析出來，加上評判的研究，指出不滿意的所在，提出新鮮的救濟方法，自然容易引起許多人

的注意。起初自然有許多人反對。但是反對便是注意的證據，便是興趣的表示。試看近日報紙上登的馬克斯的贏餘價值論，可有反對的嗎？可有討論的嗎？沒有人討論，沒有人反對，便是不能引起人注意的證據。研究問題的文章所以能發生效果，正爲所研究的問題一定是社會人生最切要的問題，最能使人注意，也最能使人覺悟。懸空介紹一種專家學說，如贏餘價值論之類，除了少數專門學者之外，決不會發生什麼影響。但是我們可以在研究問題裏面做點輸入學理的事業，或用學理來解釋問題的意義，或從學理上尋求解決問題的方法。用這種方法來輸入學理，能使人於不知不覺之中感受學理的影響。不但如此，研究問題最能使讀者漸漸的養成一種批評的態度，研究的興趣，獨立思想的習慣。十部「純粹理性的評判」，不如一點評判的態度；十篇「贏餘價值論」，不如一點研究的興趣；十種「全民政治論」，不如一點獨立思想的習慣。

總起來說：研究問題所以能於短時期中發生很大的効力，正因爲研究問題有這幾種好處：（1）研究社會人生切要的問題最容易引起大家的注意；（2）因爲問題關切人生，故最容易引起反對，但反對是該歡迎的，因爲反對便是興趣的表示，況且反對的討論不但給我們許多不要錢的廣告，還可使我們得討論的益處，使眞理格外分明；（3）因爲問題是逼人的活問題，故容易使人覺悟，容易得人信從；（4）因爲從研究問題裏面輸入的學理，最容易消除平常人對於學理的抗拒力，最容易使人於不知不覺之中受學理的影響；（5）因爲研究問題可以不知不覺的養成一班研究的、評判的、獨立思想的革新人才。

這是這幾年新思潮運動的大教訓！我希望新思潮的領袖人物以後能了解這個教訓，能把全副精力貫注到研究問題上去；能把一切學理不看作天經地義，但看作研究問題的參考材料；能把一

切學理應用到我們自己的種種切要問題上去；能在研究問題上面做輸入學理的工夫；能用研究問題的工夫來提倡研究問題的態度，來養成研究問題的人才。

這是我對於新思潮運動的解釋。這也是我對於新思潮將來的趨向的希望。

(注) 參看：

(1)「多研究些問題，少談些主義」。(2)「問題與主義」。(3)「再論問題與主義」。(4)「三論問題與主義」。

三

以上說新思潮的「評判的精神」在實際上的兩種表現。現在要問：「新思潮的運動對於中國舊有的學術思想，持什麼態度呢？」

我的答案是：「也是評判的態度」。

分開來說，我們對於舊有的學術思想有三種態度。第一，反對盲從；第二，反對調和；第三，主張整理國故。

盲從是評判的反面，我們既主張「重新估定一切價值」，自然要反對盲從。這是不消說的了。

為什麼要反對調和呢？因為評判的態度只認得一個是與不是，一個好與不好，一個適與不適，——不認得什麼古今中外的調和。調和是社會的一種天然趨勢，人類社會有一種守舊的惰性，少數人只管趨向極端的革新，大多數人至多只能跟你走半程路。這就是調和。調和是人類懶

病的天然趨勢，用不着我們來提倡。我們走了一百里路，大多數人也許勉强走三四十里。我們若先講調和，只走五十里，他們就一步都不走了。所以革新家的責任只是認定「是」的一個方向走去，不要回頭講調和。社會上自然有無數懶人懦夫出來調和。

我們對於舊有的學術思想，積極的只有一個主張，——就是「整理國故」。整理就是從亂七八糟裏面尋出一個條理脈絡來；從無頭無腦裏面尋出一個前因後果來；從胡說謬解裏面尋出一個眞意義來；從武斷迷信裏面尋出一個眞價值來。爲什麼要整理呢？因爲古代的學術思想向來沒有條理，沒有頭緒，沒有系統，故第一步是條理系統的整理。因爲前人研究古書，很少有歷史進化的眼光的，故從來不講究一種學術的淵源，一種思想的前因後果，所以第二步是要尋出每種學術思想怎樣發生，發生之後有什麼影響效果。因爲前人讀古書，除極少數學者以外，大都是以訛傳訛的謬說，——如太極圖、爻辰、先天圖、卦氣，……之類，——故第三步是要用科學的方法，作精確的考證，把古人的意義弄得明白清楚。因爲前人對於古代的學術思想，有種種武斷的成見，有種種可笑的迷信，——如罵楊朱、墨翟爲禽獸，却尊孔丘爲德配天地，道冠古今！——故第四步是綜合前三步的研究，各家都還他一個本來眞面目，各家都還他一個眞價值。

這叫做「整理國故」。現在有許多人自己不懂得國粹是什麼東西，却偏要高談「保存國粹」。林琴南先生做文章論古文之不當廢，他說：「吾知其理而不能言其所以然！」現在許多國粹黨，有幾個不是這樣糊塗懵懂的？這種人如何配談國粹？若要知道什麼是國粹，什麼是國渣，先須要用評判的態度，科學的精神，去做一番整理國故的工夫。

四

新思潮的精神是一種評判的態度。

新思潮的手段是研究問題與輸入學理。

新思潮的將來趨勢，依我個人的私見看來，應該是注重研究人生社會的切要問題，應該於研究問題之中做介紹學理的事業。

新思潮對於舊文化的態度，在消極一方面是反對盲從，是反對調和；在積極一方面，是用科學的方法來做整理的工夫。

新思潮的唯一目的是什麽呢？是再造文明。

文明不是攏統造成的，是一點一滴的造成的。進化不是一晚上攏統進化的，是一點一滴的進化的。現今的人愛談「解放與改造」，須知解放不是攏統解放，改造也不是攏統改造。解放是這個那個制度的解放，這種那種思想的解放，這個那個人的解放，是一點一滴的解放。改造是這個那個制度的改造，這種那種思想的改造，這個那個人的改造，是一點一滴的改造。

再造文明的下手工夫，是這個那個問題的研究。再造文明的進行，是這個那個問題的解決。

中華民國八年十一月一日晨三時。

讀梁漱溟先生的「東西文化及其哲學」

胡　適

「我是自己有一套思想，再來看孔家諸經的；看了孔經，先有自己意見，再來晛宋、明人書的；始終拿自己思想作主。」（本書頁二七九）。

我們讀梁漱溟先生的這部書，自始至終，都該牢牢記得這幾句話，並且應該認得梁先生是怎樣的一個人。他自己說：

「我這個人本來很笨，很呆，對於事情總愛靠實，總好認眞。……我自從會用心思的年齡起，就愛尋求一條準道理，最怕聽『無可無不可』的話，所以對於事事都自己有一點主見，而自己的生活行事都牢牢的把定着一條線去走。」（本書自叙。）

我們要認清梁先生是一個愛尋求一條「準道理」的人，是一個「始終拿自己思想作主」的人。懂得這兩層，然後可以放膽讀他這部書，然後可以希望領會他這書裏那「眞知灼見」的部

分，和那蔽於主觀成見或武斷太過的部分。

一

梁先生第一章緒論裏，提出三個意思。第一，他說此時東方化與西方化已到了根本上的接觸，形勢很逼迫了，有人還說這問題不很迫切，那是全然不對的。（頁四至十一）第二，那些人隨便主張東西文化的調和融通，那種「糊塗，疲緩，不眞切的態度，全然不對。」（頁十二至十八）第三，大家怕這個問題無法研究，也是不對的。「如果對於此問題覺得是迫切，當眞要求解決，自然自己會要尋出一條路來。」（頁十八至二十）

這三層意思是梁先生著書的動機，所以我們應該先看看這三層的論點如何。

梁先生是「始終拿自己思想作主」，故我們先討論那關於他自己思想的第三點。他說：「我的生活與思想見解是成一整個的。思想見解到那裏，就做到那裏。」又說：「旁人對於這個問題自己沒有主見，並不要緊，而我對於此問題，假使沒有解決，我就不曉得我作何種生活才好！」（頁十九。）這種知行合一的精神，自然是我們應該敬仰佩服的。然而也正因爲梁先生自己感覺這個問題如此迫切，所以他才有第一層意思，認定這個問題在中國今日果然是十分迫切的了。他覺得現在東方化西方化逼迫得緊的形勢之下，應付的方法不外三條路：

（一）倘然東方化與西方化果眞不並立而又無可通，到今日要絕其根株，那麼，我們須要自覺的如何澈底的改革，趕快應付上去，不要與東方化同歸於盡。

（二）倘然東方化受西方化的壓迫不足慮，東方化確要翻身的，那麼，與今日之局面如何求

其通，亦須有眞實的解決，積極的做去，不要作夢發呆，卒致傾覆。

（三）倘然東方化與西方化果有調和融通之道，那也一定不是現在這種「參用西法」可以算數的，須要趕快有個淸楚明白的解決，好打開一條活路，決不能存疲緩的態度。（頁十）

梁先生雖指出這三條路，然而他自己只認前兩條路；他很嚴厲的駡那些主張調和融通的人，說「不知其何所見而云然！」所以我們此時且不談那第三條路。

對於那前兩條路，梁先生自己另有一種很奇異的見解。他把東西文化的問題寫成下列的方式：

東方化還是要連根的拔去，還是可以翻身呢？

接着就是他自己的奇異解釋：

此處所謂「翻身」，不僅說中國人仍舊使用東方化而已；大約假使東方化可以翻身，亦是同西方化一樣，成一種世界的文化——現在西方所謂科學和德謨克拉西的色彩，是無論世界上那一地方人皆不能自外的。

所以此刻問題，直截了當的，就是

東方化可否翻身成爲一種世界文化？

如果不能成爲世界文化，則根本不能存在。若仍可以存在，當然不能僅祇使用於中國，而須成爲世界文化。（頁十二）

這是梁先生的書裏的最主要問題，讀者自然應該先把這問題想一想，方才可以讀下去。

我們覺得梁先生這一段話似乎不免犯了攏統的毛病。第一，東西文化的問題是一個很複雜的

問題，決不是「連根拔去」和「翻身變成世界文化」兩條路所能完全包括。至於「此刻」的問題，更只有研究雙方文化的具體特點的問題，和用歷史的精神與方法尋求雙方文化接觸的時代如何選擇去取的問題，而不是東方化能否翻身為世界文化的問題。避去了具體的選擇去取，而討論那將來的翻身不翻身，便是攏統。第二，梁先生的翻身論是根據在一個很攏統的大前提之上的。他的大前提是：

凡一種文化，若不能成為世界文化，則根本不能存在；若仍可存在，當然不能限於一國，而須成為世界文化。

這種邏輯是很可驚異的。世界是一個很大的東西，文化是一種很複雜的東西。依梁先生自己的分析（頁十三），一種文化不過是一個民族生活的種種方面。他總括為三方面：精神生活，社會生活，物質生活。這樣多方面的文化，在這個大而複雜的世界上，不能沒有時間上和空間上的個性的區別。在一個國裏，尚且有南北之分，古今之異，何況偌大的世界？若否認了這種種時間和空間的區別，那麼，我們也可以說無論何種劣下的文化都可成為世界文化。我們也許可以勸世界人都點「極黑暗的油燈」，都用「很笨拙的騾車」，都奉喇嘛教，都行君主獨裁政治；甚至於鴉片，細腰，穿鼻，纏足，如果走運行時，何嘗都沒有世界化的資格呢？故就一種生活或制度的抽象的可能性上看來，幾乎沒有一件不能成為世界化的。再從反面去看，若明白了民族生活的時間和空間的區別，那麼，一種文化不必須成為世界文化，而自有他存在的餘地。米飯不必成為世界化，而我們正不妨吃米飯；筷子不必成為世界化，而我們正不妨用筷子；中國話不必成為世界語，而我們正不妨說中國話。

所以我們在這裏要指出梁先生的出發點就犯了攏統的毛病，攏統的斷定一種文化若不能成爲世界文化，便根本不配存在；攏統的斷定一種文化若能存在，必須翻身成爲世界文化。他自己承認是「牢牢的把定一條線去走」的人，他就不知不覺的推想世界文化也是「把定一條線去走」的了。從那個攏統的出發點，自然生出一種很攏統的「文化哲學」。他自己推算這個世界走的「一條線」上，現在是西洋化的時代，下去便是中國化復興成爲世界文化的時代，再下去便是印度化復興成爲世界文化的時代。（頁二五九以下。）這樣「整齊好玩」的一條線，有什麼根據呢？原來完全用不着根據，只須梁先生自己的思想，就够了。梁先生說：

> 我並非有意把他們弄得這般整齊好玩，無奈人類生活中的問題實有這麼三層次，其文化的路徑就有這麼三轉折，而古人又恰好把這三路都已分別走過，所以事實上沒法要他不重走一遭。吾自有見而爲此說，今人或未必見諒，然吾亦豈求諒於今人者？（頁二六一—二）

是的，這三條路，古人曾分別走過；現在世界要走上一條線了，既不能分別並存，只好輪班挨次重現一次了。這種全憑主觀的文化輪迴說，是無法駁難的，因爲梁先生說「吾自有見而爲此說。吾亦豈求諒於今人者！」

凡過信主觀的見解的，大概沒有不武斷的。他既自有見而爲此說，又自己聲明不求諒於今人，我們還有什麼話可說呢？他這種勇於自信而傾于武斷的態度，在書中屢次出現。最明顯的是在他引我論淑世主義的話之後，他說：

> 這條路（淑世主義）也就快完了。……在未來世界，完全是樂天派的天下，淑世主義過去不提，這情勢具在。你已不必辯，辯也無益。（頁二五二）

我也明知「辯也無益」，所以我沉默了兩年，至今日開口，也不想為無益之辯論，只希望能指出梁先生的文化哲學是根據於一個攏統的出發點的，而這種攏統的論調只是梁先生的「牢牢的把定一條線去走」。「愛尋求一條準道理」的人格的表現，用一條線的眼光來看世界文化，故世界文化也只走一條線了。自己尋得的道理，便認為「準道理」，故說「吾自有見而為此說」，「你不必辯，辯也無益」。

不明白這一層道理的，不配讀梁先生的書。

二

上文只取了梁先生的緒論和結論的一部分來說明這種主觀化的文化哲學。現在我們要研究他的東西文化觀的本身了。

梁先生先批評金子馬治，北聆吉論東西文化的話，次引陳獨秀擁護德謨克拉西和賽恩斯兩位先生的話，認為很對很好。梁先生雖然承認「西方文化即賽恩斯和德謨克拉西兩精神的文化」，但梁先生自己是走「一條線」的人，總覺得「我們說話時候非雙舉兩種不可，很像沒考究到家的樣子。」所以他還要做一番搭題的工夫，要把德、賽兩先生併到一條線上去，才算「考究到家」了。這兩位先生若從歷史上研究起來，本來是一條路上的人。然而梁先生並不講歷史，他仍用他自己的思想作主，先斷定「文化」只是一個民族的生活樣子，而「生活」就是「意欲」；他有了這兩個絕大的斷定，於是得着西方文化的答案：

如何是西方化？西方化是以意欲向前要求為其根本精神的。（頁三一）

我們在這裏，且先把他對於中國、印度的文化的答案，也鈔下來，好作比較：

中國文化是以意欲自爲調和持中爲其根本精神的。（頁七一）

印度文化是以意欲反身向後要求爲其根本精神的。（頁七二）

梁先生自己說他觀察文化的方法道：

我這個人未嘗學問，種種都是妄談，都不免「强不知以爲知」，心裏所有只是一點佛家的意思，我只是本着一點佛家的意思裁量一切，這觀察文化的方法也別無所本，完全是出於佛家思想。（頁六一—二）

我們總括他的說法，淘汰了佛書的術語，大旨如下：

所謂生活，就是現在的我（即是現在的意欲）對於前此的我（即是那殆成定局的宇宙）之奮鬬，……前此的我爲我當前的「礙」。……當前爲礙的東西是我的一個難題；所謂奮鬬，就是應付困難，解決問題。（頁六四—五）

這點總綱，似乎很平易，然而從這裏發出三個生活的樣法：

（一）向前面要求，就是奮鬬的態度，這是生活本來的路向。

（二）對於自己的意思變換、調和、持中；回想的隨遇而安。

（三）轉身向後去要求，想根本取消當前的問題或要求。（頁六九—七〇）

依梁先生的觀察，這三條路代表三大系的文化：

（一）西方文化走的是第一條路。

（二）中國文化走的是第二條路。

(三)印度文化走的是第三條路。(頁七二)

以上所引，都是本書第二第三兩章中的。但梁先生在第四章比較東西哲學的結果，又得一個關於三系文化的奇妙結論。他說：(頁二〇六)

(一)西洋生活是直覺運用理智的。

(二)中國生活是理智運用直覺的。

(三)印度生活是理智運用現量的。

「現量」就是感覺 (Sensation)，理智就是「比量」，而直覺乃是比量與現量之間的一種「非量」，就是「附於感覺—心王—之受，想，二心所」。(頁九三)

以上我們略述梁先生的文化觀察。我們在這裏要指出梁先生的文化觀察也犯了攏統的大病。我們也知道有些讀者一定要代梁先生抱不平，說：「梁先生分析的那樣仔細，辨別的那樣精微，而你們還要說他攏統，豈非大寃枉嗎？」是的，我們正因爲他用那種仔細的分析和精微的辨別，所以說他「攏統」。文化的分子繁多，文化的原因也極複雜，而梁先生要想把每一大系的文化各包括在一個簡單的公式裏，這便是攏統之至，公式越整齊，越簡單，他的攏統性也越大。

我們試先看梁先生的第一串三個公式：

(一)西方化的根本精神是意欲向前要求。

(二)中國化的根本精神是意欲自爲調和持中。

(三)印度化的根本精神是意欲反身向後要求。

這豈不簡單？豈不整齊？然而事實上全不是那麼一回事。西方化與印度化，表面上誠然很像一個

向前要求，一個向後要求；然而我們平心觀察印度的宗教，何嘗不是極端的向前要求？梁先生曾提及印度人的「自餓不食，投入寒淵，赴火炙灼，赤身裸露，學着牛狗，齕草吃糞，在道上等車來軋死，上山去找老虎。」我們試想這種人爲的是什麼？是向後嗎？還是極端的奔赴向前，尋求那最高的滿足？我們試舉一個例：

> 釋寶崖於益州城西路首，以布裹左右五指，燒之。……並燒二手。於是積柴於樓上，作乾麻小室，以油潤之。自以臂挾炬。麻燥油濃，赫然火合。於熾盛之中禮拜。比第二拜，身面焦坼，重復一拜，身踣炭上。（胡寅崇正辨二，二三）

試想這種人，在火燄之中禮拜，在身面焦坼之時還要禮拜，這種人是不是意欲極端的向前要求？梁先生自己有時也如此說：

> 大家都以爲印度人沒法生活才來出世，像詹姆士所說，印度人膽小不敢奮鬥以求生活，實在閉眼瞎說！印度人實在是極有勇氣的，他們那樣堅苦不撓，何嘗不是奮鬥？（頁一四八）

是的！印度人也是奮鬥，然而「奮鬥」（向前要求）的態度，却是第一條路。（頁六九）所以梁先生斷定印度化是向後要求的第三條路，也許他自己有時要說是「實在閉眼瞎說」呢！

以上所說，並非爲無益之辯，只是要指出，梁先生的簡單公式是經不起他自己的反省的。印度化與西洋化，表面上可算兩極端了，然而梁先生說他倆都是奮鬥，即都是向前要求。

至於那「調和持中」「隨遇而安」的態度，更不能說那一國文化的特性。這種境界乃是世界各種民族的常識裏的一種理想境界，絕不限於一民族或一國。見於哲學書的，中國儒家有中庸，

希臘有亞里士多德的倫理學，而希伯來和印度兩民族的宗教書裏也多這種理想。見於民族思想裏的，希臘古代即以「有節」爲四大德之一，而歐洲各國都有這一類的民謠。至於詩人文學裏，「知足」「安命」「樂天」等等更是世界文學裏極常見的話，何嘗是陶潛、白居易獨佔的美德？然而這種美德始終只是世界民族常識裏的一種理想境界，無論在那一國，能實行的始終只有少數人。梁先生以爲：

> 中國人的思想是安分知足，寡欲攝生，而絕沒有提倡要求物質享樂的；却亦沒有印度的禁欲思想。不論境遇如何，他都可以滿足安受，並不定要求改造一個局面。(頁八四)

梁先生難道不睜眼看看古往今來的多妻制度，娼妓制度，整千整萬的提倡醉酒的詩，整千整萬恭維婊子的詩，金瓶梅與品花寶鑑，壯陽酒與春宮秘戲圖？這種東西是不是代表一個知足安分寡欲攝生的民族的文化？只看見了陶潛、白居易，而不看見無數的西門慶與奚十一；只看見了陶潛、白居易詩裏的樂天安命，而不看見他們詩裏提倡酒爲聖物而醉爲樂境，——正是一種「要求物質享樂」的表示：這是我們不能不責備梁先生的。

以上所說，並不是有意吹毛求疵，只是要指出梁先生發明的文化公式，只是閉眼的攏統話，全無「眞知灼見」。他的根本缺陷只是有意要尋一個簡單公式，而不知簡單公式決不能籠罩一大系的文化，結果只有分析辨別的形式，而實在都是一堆攏統話。

我們再看他那第二串的三個公式：

(一) 西洋生活是直覺運用理智。

(二) 中國生活是理智運用直覺。

（三）印度生活是理智運用現量。

這更是荒謬不通了。梁先生自己說：

> 現量，理智，直覺，是構成知識的三種工具。一切知識都是由這三種作用構成。雖然各種知識所含的三種作用有成分輕重的不同，但是非要具備這三種作用不可，缺少一種就不能成功的。（頁六九）

單用這一段話，已可以根本推翻梁先生自己的三個公式了。既然說，知識非具備這三種作用不可，那麼，也只是因爲「各種知識」的性質不同，而成分有輕重的不同；何至於成爲三種民族生活的特異公式呢？例如詩人賞花玩月，商人持籌握算，罪人鞭背打屁股，這三種經驗因爲性質不同，而有成分的輕重，前者偏於直覺，次者偏於理智，後者偏於現量，那是可能的。但人腦的構造，無論在東在西，決不能因不同種而有這樣的大差異。我們可以說甲種民族在某個時代的知識方法比乙種民族在某個時代的知識方法精密的多；正如我們說近二百年來的西洋民族的科學方法大進步了。這不過好像我們說漢儒迂腐，宋儒稍能疑古，而清儒治學方法最精。這都不過是時間上、空間上的一種程度的差異。梁先生太熱心尋求簡單公式了，所以把這種歷史上程度的差異，認作民族生活根本不同方向的特徵，這已是大錯了。他還更進一步，憑空想出某民族生活是某種作用運用某種作用，這眞是「玄之又玄」了。

試問直覺如何運用理智？理智又如何運用直覺？理智又如何運用現量？

這三個問題，只有第一問梁先生答的稍爲明白一點。他說：

> 一切西洋文化悉由念念認我向前要求而成。這「我」之認識，感覺所不能爲，理智所不能

> 爲，蓋全出於直覺所得。故此直覺實居主要地位；由其念强，才奔着去求，而理智則其求時所用之工具。所以我們說西洋生活是以直覺運用理智的。讀者幸善會其意而無以詞害意。（二〇七）

梁先生也知道我們不能懂這種玄妙的話，故勸我們「善會其意而無以詞害意」。但我們實在無法善會其意！第一，我們不能承認「我」之認識全出於直覺所得。哲學家也許有發這種妙論的；但我們知道西洋近世史上所謂「我」的發現，乃是一件極平常的事件，正如崑曲思凡裏的小尼姑的春情發動，不願受那尼菴的非人生活了，自然逃下山去。梁先生若細讀這一齣「我」的發現的妙文，或英國詩人白朗吟（Browning）的 Fra Lippo Lippi 便可以知道這裏面也有情感，也帶理智，而現量（感覺）實居主要。第二，即使我們閉眼承認「我」之認識由於直覺，然而「我」並不即等於直覺；正如哥侖布發現美洲，而美洲並不等於哥侖布。故「我之認識由於直覺」一句話，即使不是瞎說，也決不能引出「直覺運用理智」的結論。

此外，梁先生解釋「理智運用直覺」一段，我老實承認全不懂得他說的是什麼。幸而梁先生自己承認這一段話是「很拙笨不通」（二〇九），否則我們只好怪自己拙笨不通了。

最後，梁先生說「理智運用現量」一層，我們更無從索解。佛教的宗教部分，固然是情感居多，然而佛家的哲學部分却明明是世界上一種最精深的理智把戲。梁先生自己也曾說：

> 在印度，那因明學唯識學秉一種嚴刻的理智態度，走科學的路。（頁八六）

何以此刻（頁二〇九）只說印度生活是「理智運用現量」呢？梁先生的公式熱，使他到處尋求那簡單的概括公式，往往不幸使他陷入矛盾而不自覺。如上文梁先生既認印度化爲奮鬭，而仍說他

是向後要求：如這裏梁先生既認印度的因明唯識爲走科學的路，而仍硬派他入第三個公式。「整齊好玩」則有餘了，只可恨那繁複多方的文化是不肯服服帖帖叫人裝進整齊好玩的公式裏去的。

三

我們現在要對梁先生提出一點根本的忠告，就是要說明文化何以不能裝入簡單整齊的公式裏去。梁先生自己也曾說過：生活就是現在的我對宇宙的奮鬪。「我們的生活無時不用力，即是無時不奮鬪。當前爲礙的東西是我的一個難題；所謂奮鬪就是應付困難，解決問題。」（頁六四）當梁先生說這話時，他並不曾限制他的適用的區域。他說：

> 差不多一切有情——生物——的生活，都是如此，並不單是人類爲然。（頁六五）

我們很可以用這一點做出發點：生活即是應付困難，解決問題。而梁先生又說：

> 文化並非別的，乃是人類生活的樣法。（頁六八）

這一句話，我們也可以承認。（梁先生在這裏又把文化和文明分作兩事，但那個區別是不能自圓其說的，況且和梁先生自己在頁十三上說的話互相矛盾，故我們可以不保他這個一時高興的辨析。）梁先生又說：

> 奮鬪的態度，遇到問題都是對於前面去下手，……改造局面，使其可以滿足我們的要求：這是生活本來的路向。（頁六九）

這也是我們可以承認的。但我們和梁先生攜手同行到這裏，就不能不分手了。梁先生走到這裏，忽然根本否認他一向承認的「一切有情」都不能違背的「生活本來的路向」！他忽然說中國人和

印度人的生活是不走這「生活本來的方向」的！他忽然很大度的把那條一切有情都是如此的生活本路讓與西洋人去獨霸！梁先生的根本錯誤就在此一點。

我們的出發點只是：文化是民族生活的樣法，而民族生活的樣法是根本大同小異的。爲什麼呢？因爲生活只是生物對環境的適應，而人類的生理的構造根本上大致相同，故在大同小異的問題之下，解決的方法，也不出那大同小異的幾種。這個道理叫做「有限的可能說」（The principle of limited possibilities）。例如飢餓的問題，只有「吃」的解決。而吃的東西或是飯，或是麵包，或是棒子麵，……而總不出植物與動物兩種，決不會吃石頭。禦寒的問題，自裸體以至穿重裘，也不出那有限的可能。居住的問題，自穴居以至廣廈層樓，根本上也只有幾種可能。物質生活如此，社會生活也是如此。家庭的組織，也只有幾種可能：雜交，一夫多妻，一妻多夫，一夫一妻，大家族或小家庭，宗子獨承產業或諸子均分遺產。政治的組織也只有幾種可能：獨裁政治，寡頭政治，平民政治。個人對社會的關係也有限的：個人主義與社會主義；自由與權威。精神生活也是如此的。言語的組織，總不出幾種基本配合；神道的崇拜，也不出幾種有限的可能。宇宙的解釋，本體問題，知識的問題，古今中外，可曾跳出一元，二元，多元；唯心，唯物；先天，後天，等等幾條有限的可能？人生行爲的問題，古今中外，也不曾跳出幾條有限的路子之外。至於文學與美術的可能方式，也不能不受限制：有韻與無韻，表現與象徵，人聲與樂器，色彩是有限的，樂音是有限的。這叫做有限的可能。

凡是有久長歷史的民族，在那久長的歷史上，往往因時代的變遷，環境的不同，而採用不同的解決樣式。往往有一種民族而一一試過種種可能的變法的。政治史上，歐洲自希臘以至今日，

印度自吠陀時代以至今日，中國自上古以至今日，都曾試過種種政治制度：所不同者，只是某種制度（例如多頭政治）在甲民族的採用在古代，而在乙民族則上古與近代都曾採用；或某種制度（例如封建制度）在甲國早就消滅了，而在乙國則至最近世還不曾剗除。又如思想史上，這三大系的民族都曾有他們的光明時代與黑暗時代。思想是生活的一種重要工具，這裏面自然包含直覺，感覺，與理智三種分子，三者缺一不可。但思想的方法不是一朝一夕可以完備的。往往積了千萬年的經驗，到了一個成人時期，又被外來的阻力摧折毀壞了，重復陷入幼稚的時期。印度自吠陀時代以至玄奘西遊之時，幾千年繼續磨練的結果，遂使印度學術界有近於科學的因明論理與唯識心理。這個時代，梁先生也承認是「嚴刻的理智態度，走科學的路」。但回教不久征服印度了，佛教不久就絕跡於印度，而這條「科學的路」遂已開而復塞了。中國方面，也是如此。自上古以至東周，銖積寸累的結果，使戰國時代呈現一個燦爛的哲學科學的時期。這個時代的學派之中，如墨家的成績，梁先生也不能不認爲「西洋適例」（頁一七四）。然而久長的戰禍，第一個統一帝國的摧殘，第二個統一帝國的兵禍與專制，遂又使這個成熟的時期的思想方法逐漸退化，陷入讖緯符命的黑暗時代。東漢以後，王充以至王弼，多少才士的反抗，終久抵不住外族的大亂與佛教（迷信的佛教，這時候還沒有因明唯識呢。）的混入中國！一千年的黑暗時代逐漸過去之後，方才有兩宋的中興。宋學是從中古宗教裏滾出來的，程頤、朱熹一派認定格物致知的基本方法。大膽的疑古，小心的考證，十分明顯的表示一種「嚴刻的理智態度，走科學的路」。這個風氣一開，中間雖有陸、王的反科學的有力運動，終不能阻止這個科學的路重現而大盛於最近的三百年。這三百年的學術，自顧炎武、閻若璩以至戴震、崔述、王念孫、王引之，以至孫詒

讓、章炳麟，我們決不能不說是「嚴刻的理智態度，走科學的路」。

然而梁先生何以閉眼不見呢？只因爲他的成見太深，凡不合於他的成見的，他都視爲「化外」。故孔、墨先後並起，而梁先生忍心害理的說「孔子代表中國，而墨子則西洋適例！」（頁一七四）故近世八百年的學術史上，他只認「晚明泰州王氏父子心齋先生東崖先生爲最合我意」，而那影響近代思想最大最深的朱熹竟一字不提！他對於朱學與清朝考據學，完全閉眼不見，所以他能說：

科學方法在中國簡直沒有。（頁八六）

究竟是眞沒有呢？還是被梁先生驅爲「化外」了呢？

我們承認那「有限的可能說」，所以對於各民族的文化不敢下攏統的公式。我們承認各民族在某一個時代的文化所表現的特徵，不過是環境與時間的關係，所以我們不敢拿「理智」「直覺」等等簡單的抽象名詞來概括某種文化。我們拿歷史眼光去觀察文化，只看見各種民族都在那「生活本來的路」上走，不過因環境有難易，問題有緩急，所以走的路有遲速的不同，到的時候有先後的不同。歷史是一面照妖鏡，可以看出各種文化的原形；歷史又是一座孽鏡台，可以照出各種文化的過去種種經過。在歷史上，我們看出那現在科學化（實在還是很淺薄的科學化）的歐洲民族也經過一千年的黑暗時代，也曾十分迷信宗教，也曾有過寺院制度，也曾做過種種苦修的生活，也曾極力壓抑科學，也曾有過嚴厲的淸淨教風，也曾爲衛道的熱心燒死多少獨立思想的人。究竟民族的根本區分在什麼地方？至於歐洲文化今日的特色，科學與德謨克拉西，事事都可用歷史的事實來說明：我們只可以說歐洲民族在這三百年中，受了環境的逼迫，趕上了幾步，

在征服環境的方面的成績比較其餘各民族確是大的多多。這也不是奇事：本來賽跑最怕趕上；趕上一步之後，先到的局面已成。但賽跑爭先，雖然只有一個人得第一，落後的人，雖不能搶第一，而慢慢走去終也有到目的地的時候。現在全世界大通了，當初鞭策歐洲人的環境和問題，現在又來鞭策我們了。將來中國和印度的科學化與民治化，是無可疑的。他們的落後，也不過是因為缺乏那些逼迫和鞭策的環境與問題，並不是因為他們的生活方式上有什麼持中和向後的根本毛病，也並不是因為他們的生活上有直覺和現量的根本區別。民族的生活沒有不用智慧的。但在和緩的境地之下，智慧稍模糊一點，還不會出大岔子；久而久之，便養成疏懶的智慧習慣了。直到環境逼人而來，懶不下去了，方才感發興起，磨練智慧，以免淘汰。幼稚的民族，根行淺薄，往往當不起環境的逼迫，往往成為環境的犧牲。至於向來偉大歷史的民族，只要有急起直追的決心，終還有生存自立的機會。自然雖然殘酷，但他還有最慈愛的一點：就是後天的變態大部分不致遺傳下去。一千年的纏足，一旦放了，仍然可以恢復天足！這是使我們對于前途最可樂觀的。

梁先生和我們大不相同的地方，只是我們認各種民族都向「生活本來的路」走，而梁先生卻認中國、印度另走兩條路。梁先生說：

> 中國人不是同西方人走一條路線，因為走的慢，比人家慢了幾十里路。若是同一路線而少走些路，那麼，慢慢的走，終究有一天趕的上。
>
> 若是各自走到別的路線上去，別一方向上去，那麼，無論走好久，也不會走到那西方人所達到的地點上去的！（頁八四）

若照這樣說法，我們只好絕望了。然而梁先生卻又相信中國人同西洋人接觸之後，也可以科學

化，也可以民治化。他並且預言全世界西方化之後，還可以中國化，還可以印度化。如此說來，文化的變化豈不還是環境的關係嗎？又何嘗有什麼「抽象的樣法」的根本不同呢？他既不能不拿環境的變遷來說明將來的文化，他何不老實用同樣的原因來說明現在的文化的偶然不同呢？

這篇文章，爲篇幅所限，只能指出原書的缺陷，而不及指出他的許多好處（如他說中國人現在應該「排斥印度的態度，絲毫不能容留」一節），實在是我們很抱歉的。

十二，三，二十八。

我們對於西洋近代文明的態度

胡　適

今日最沒有根據而又最有毒害的妖言是譏貶西洋文明為唯物的（Materialistic），而尊崇東方文明為精神的（Spiritual）。這本是很老的見解，在今日却有新興的氣象。從前東方民族受了西洋民族的壓迫，往往用這種見解來解嘲，來安慰自己。近幾年來，歐洲大戰的影響使一部分的西洋人對於近世科學的文化起一種厭倦的反感，所以我們時時聽見西洋學者有崇拜東方的精神文明的議論。這種議論，本來只是一時的病態的心理，却正投合東方民族的誇大狂；東方的舊勢力就因此增加了不少的氣燄。

我們不願「開倒車」的少年人，對於這個問題不能沒有一種徹底的見解，不能沒有一種鮮明的表示。

現在高談「精神文明」「物質文明」的人，往往沒有共同的標準做討論的基礎，故只能作文

字上或表面上的爭論，而不能有根本的了解。我想提出幾個基本觀念來做討論的標準。

第一，文明（Civilization）是一個民族應付他的環境的總成績。

第二，文化（Culture）是一種文明所形成的生活的方式。

第三，凡一種文明的造成，必有兩個因子：一是物質的（Material），包括種種自然界的勢力與質料；一是精神的（Spiritual），包括一個民族的聰明才智，感情和理想。凡文明都是人的心思智力運用自然界的質與力的作品；沒有一種文明是精神的，也沒有一種文明單是物質的。

我想這三個觀念是不須詳細說明的，是研究這個問題的人都可以承認的。一隻瓦盆和一隻鐵鑄的大蒸汽鑪，一隻舢板船和一隻大汽船，一部單輪小車和一輛電力街車，都是人的智慧利用自然界的質力製造出來的文明，同有物質的基礎，同有人類的心思才智。這裏面只有個精粗巧拙的程度上的差異，却沒有根本上的不同。蒸汽鐵鑪固然不必笑瓦盆的幼稚，單輪小車上的人也更不配自誇他的精神的文明，而輕視電車上人的物質的文明。

因為一切文明都少不了物質的表現，所以「物質的文明」（Material Civilization）一個名詞不應該有什麼譏貶的涵義。我們說一部摩托車是一種物質的文明，不過單指他的物質的形體；其實一部摩托車所代表的人類的心思智慧決不亞於一首詩所代表的心思智慧。所以「物質的文明」不是和「精神的文明」反對的一個貶詞，我們可以不討論。

我們現在要討論的是(1)什麼叫做「唯物的文明」（Materialistic Civilization），(2)西洋現代文明是不是唯物的文明。

崇拜所謂東方精神文明的人說，西洋近代文明偏重物質上和肉體上的享受，而略視心靈上與精神上的要求，所以是唯物的文明。

我們先要指出這種議論含有靈肉衝突的成見，我們認爲錯誤的成見。我們深信，精神的文明必須建築在物質的基礎之上。提高人類物質上的享受，增加人類物質上的便利與安逸，這都是朝着解放人類的能力的方向走，使人們不至於把精力心思全拋在僅僅生存之上，使他們可以有餘力去滿足他們的精神上的要求。東方的哲人曾說：

衣食足而後知榮辱，倉廩實而後知禮節。

這不是什麼舶來的「經濟史觀」；這是平素的常識。人世的大悲劇是無數的人們終身做血汗的生活，而不能得着最低限度的人生幸福，不能避免凍與餓。人世的更大悲劇是人類的先知先覺者眼看無數人們的凍餓，不能設法增進他們的幸福，却把「樂天」「安命」「知足」「安貧」種種催眠藥給他們吃，他們自己欺騙自己，安慰自己。西方古代有一則寓言說，狐狸想吃葡萄，葡萄太高了，他吃不着，只好說「我本不愛吃這酸葡萄」！狐狸吃不着甜葡萄，只好說葡萄是酸的；人們享不着物質上的快樂，只好說物質上的享受是不足羨慕的，而貧賤是可以驕人的。這樣自欺自慰成了懶惰的風氣，又不足爲奇了。於是有狂病的人又進一步，索性回過頭去，戕賊身體，斷臂，絕食，焚身，以求那幻想的精神的安慰。從自欺自慰以至於自殘自殺，人生觀變成了人死觀，都是從一條路上來的：這條路就是輕蔑人類的基本的欲望。朝這條路上走，逆天而拂性，必至於養成懶惰的社會，多數人不肯努力以求人生基本欲望的滿足，也就不肯進一步以求心靈上與精神上的發展了。

西洋近代文明的特色便是充分承認這個物質的享受的重要。西洋近代文明，依我的鄙見看來，是建築在三個基本觀念之上：

第一，人生的目的是求幸福。

第二，所以貧窮是一樁罪惡。

第三，所以衰病是一樁罪惡。

借用一句東方古話，這就是一種「利用厚生」的文明。因爲貧窮是一樁罪惡，所以要開發富源，獎勵生產，改良製造，擴張商業。因爲衰病是一樁罪惡，所以要研究醫藥，提倡衛生，講求體育，防止傳染的疾病，改善人種的遺傳。因爲人生的目的是求幸福，所以要經營安適的起居，便利的交通，潔淨的城市，優美的藝術，安全的社會，清明的政治。縱觀西洋近代的一切工藝、科學、法制，固然其中也不少殺人的利器與侵略掠奪的制度，我們終不能不承認那利用厚生的基本精神。

這個利用厚生的文明，當眞忽略了人類心靈上與精神上的要求嗎？當眞是一種唯物的文明嗎？

我們可以大胆地宣言：西洋近代文明絕不輕視人類的精神上的要求。我們還可以大胆地進一步說：西洋近代文明能夠滿足人類心靈上的要求的程度，遠非東洋舊文明所能夢見。在這一方面看來，西洋近代文明絕非唯物的。乃是理想主義的 (Idealistic)，乃是精神的 (Spritual)。

我們先從理智的方面說起。

西洋近代文明的精神方面的第一特色是科學。科學的根本精神在於求眞理。人生世間，受環

境的逼迫，受習慣的支配，受迷信與成見的拘束。只有眞理可以使你自由，使你強有力，使你聰明聖智；只有眞理可以使你打破你的環境裏的一切束縛，使你戡天，使你縮地，使你天不怕，地不怕，堂堂地做一個人。

求知是人類天生的一種精神上的最大要求。東方的舊文明對於這個要求，不但不想滿足他，並且常想裁制他，斷絕他。所以東方古聖人勸人要「無知」，要「絕聖棄智」，要「斷思惟」，要「不識不知，順帝之則。」這是畏難，這是懶惰。這種文明，還能自誇可以滿足心靈上的要求嗎？

東方的懶惰聖人說，「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯逐無涯，殆已。」所以他們要人靜坐澄心，不思不慮，而物來順應。這是自欺欺人的誑語，這是人類的誇大狂。眞理是深藏在事物之中的；你不去尋求探討，他決不會露面。科學的文明教人訓練我們的官能智慧，一點一滴地去尋求眞理，一絲一毫不放過，一銖一兩地積起來。這是求眞理的唯一法門。自然（Nature）是一個最狡滑的妖魔，只有敲打逼拶可以逼她吐露眞情。不思不慮的懶人只好永永作愚昧的人，永永走不進眞理之門。

東方的懶人又說：「眞理是無窮盡的，人的求知的欲望如何能滿足呢？」誠然，眞理是發現不完的。但科學決不因此而退縮。科學家明知眞理無窮。知識無窮，但他們仍然有他們的滿足：進一寸有一寸的愉快，進一尺有一尺的滿足。二千多年前，一個希臘哲人思索一個難題，想不出道理來；有一天，他跳進浴盆去洗澡，水漲起來，他忽然明白了，他高興極了，赤裸裸地跑出門去，在街上亂嚷道：「我尋着了！我尋着了！」（Eureka! Eureka!）這是科學家的滿足。

Newton, Pasteur 以至於 Edison 時時有這樣的愉快。一點一滴都是進步，一步一步都可以躊躇滿志。這種心靈上的快樂是東方的懶聖人所夢想不到的。

這裏正是東西文化的一個根本不同之點。一邊是自暴自棄的不思不慮，一邊是繼續不斷的尋求眞理。

朋友們，究竟是那一種文化能滿足你們的心靈上的要求呢？

其次，我們且看看人類的情感與想像力上的要求。

文藝，美術，我們可以不談，因爲東方的人，凡是能睜開眼睛看世界的，至少還都能承認西洋人並不曾輕蔑了這兩個重要的方面。

我們來談談道德與宗教罷。

近世文明在表面上還不曾和舊宗教脫離關係，所以近世文化還不曾明白建立他的新宗教、新道德。但我們研究歷史的人不能不指出近世文明自有他的新宗教與新道德。科學的發達提高了人類的知識，使人們求知的方法更精密了，評判的能力也更進步了，所以舊宗教的迷信部分漸漸被淘汰到最低限度，漸漸地連那最低限度的信仰——上帝的存在與靈魂的不滅——也發生疑問了。所以這個新宗教的第一特色是他的理智化。近世文明仗着科學的武器，開闢了許多新世界，發現了無數新眞理，征服了自然界的無數勢力，叫電氣趕車，叫「以太」送信，眞個作出種種動地掀天的大事業來。人類的能力的發展使他漸漸增加對於自己的信仰心，漸漸把向來信天安命的心理變成信任人類自己的心理。所以這個新宗教的第二特色是他的人化。智識的發達不但抬高了人的能力，並且擴大了他的眼界，使他胸襟濶大，想像力高遠，同情心濃摯。同時，物質享受的增加

使人有餘力可以顧到別人的需要與痛苦。擴大了的同情心加上擴大了的能力，遂產生了一個空前的社會化的新道德，所以這個新宗教的第三特色就是他的社會化的道德。

古代的人因為想求得感情上的安慰，不惜犧牲理智上的要求，專靠信心（Faith），不問證據，於是信鬼，信神，信上帝，信天堂，信淨土，信地獄。近世科學便不能這樣專靠信心了。科學並不菲薄感情上的安慰；科學只要求一切信仰須要禁得起理智的評判，須要有充分的證據。凡沒有充分證據的，只可存疑，不足信仰。赫胥黎（Huxley）說的最好：

> 如果我對於解剖學上，或生理學上的一個小小困難，必須要嚴格的不信任一切沒有充分證據的東西，方才可望有成績，那麼，我對於人生的奇秘的解決，難道就可以不用這樣嚴格的條件嗎？

這正是十分尊重我們的精神上的要求。我們買一畝田，賣二間屋，尚且要一張契據；關於人生的最高希望的根據，豈可沒有證據就胡亂信仰嗎？

這種「拿證據來」的態度，可以稱為近世宗教的「理智化」。

從前人類受自然的支配，不能探討自然界的秘密，沒有能力抵抗自然的殘酷，所以對於自然常懷着畏懼之心。拜物，拜畜生，怕鬼，敬神，「小心翼翼，昭事上帝」，都是因為人類不信任自己的能力，不能不倚靠一種自然的勢力。現代的人便不同了。人的智力居然征服了自然界的無數質力，上可以飛行無礙，下可以潛行海底，遠可以窺算星辰，近可以觀察極微。這個兩隻手一個大腦的動物——人——已成了超世界的主人翁，他不能不尊重自己了。一個少年的革命詩人曾這樣的歌唱：

我獨自奮鬪，勝敗我獨自承當，
我用不着誰來放我自由，
我用不着什麼耶穌基督
妄想他能替我贖罪替我死。

I fight alone and, win or sink,
I need no one to make me free,
I want no Jesus Christ to think
That he could ever die for me.

這是現代人化的宗教。信任天不如信任人，靠上帝不如靠自己。我們現在不妄想什麼天堂天國了，我們要在這個世界上建造「人的樂園」。我們不妄想做不死的神仙了，我們要在這個世界上做個活潑健全的人。我們不妄想什麼四禪定六神通了，我們要在這個世界上做個有聰明智慧可以戡天縮地的人。我們也許不輕易信仰上帝的萬能了，我們却信仰科學的方法是萬能的，人的將來是不可限量的。我們也許不信靈魂的不滅了，我們却信人格是神聖的，人權是神聖的。

這是近世宗教的「人化」。

但最重要的要算近世道德宗教的「社會化」。

古代的宗教大抵注重個人的拯救；古代的道德也大抵注重個人的修養。雖然也有自命普渡衆生的宗教，雖然也有自命兼濟天下的道德，然而終苦於無法下手，無力實行，只好仍舊回到個人的身心上用工夫，做那向內的修養，越向內做工夫，越看不見外面的現實世界；越在那不可捉摸

的心性上玩把戲，越沒有能力應付外面的實際問題。即如中國八百年的理學工夫居然看不見二萬萬婦女纏足的慘無人道！明心見性，何補於人道的苦痛困窮！坐禪主敬，不過造成許多「四體不勤，五穀不分」的廢物！

近世文明不從宗教下手，而結果自成一個新宗教；不從道德入門，而結果自成一派新道德。十五十六世紀的歐洲國家簡直都是幾個海盜的國家，哥侖布（Columbus）馬汲倫（Magellan）都芮克（Drake）一班探險家都只是一些大海盜。他們的目的只是尋求黃金、白銀、香料、象牙、黑奴。然而這班海盜和海盜帶來的商人開闢了無數新地，開拓了人的眼界，抬高了人的想像力，同時又增加了歐洲的富力。工業革命接着起來，生產的方法根本改變了，生產的能力更發達了。二三百年間，物質上的享受逐漸增加，人類的同情心也逐漸擴大。這種擴大的同情心便是新宗教新道德的基礎。自己要爭自由，同時便想到別人的自由。所以不但自由須以不侵犯他人的自由為界限，並且還進一步要要求絕大多數人的自由。自己要享受幸福，同時便想到人的幸福，所以樂利主義（Utilitarianism）的哲學家便提出「最大多數的最大幸福」的標準來做人類社會的目的。這都是「社會化」的趨勢。

十八世紀的新宗教信條是自由、平等、博愛。十九世紀中葉以後的新宗教信條是社會主義。這是西洋近代的精神文明，這是東方民族不曾有過的精神文明。

固然東方也曾有主張博愛的宗教，也曾有公田均產的思想。但這些不過是紙上的文章，不曾實地變成社會生活的重要部分，不曾變成範圍人生的勢力，不曾在東方文化上發生多大的影響。在西方便不然了。「自由、平等、博愛」成了十八世紀的革命口號。美國的革命，法國的革命，

一八四八年全歐洲的革命運動，一八六二年的南北美戰爭，都是在這三大主義的旗幟之下的大革命。美國的憲法，法國的憲法，以至於南美洲諸國的憲法，都是受了這三大主義的絕大影響的。舊階級的打倒，專制政體的推翻，法律之下人人平等的觀念的普遍，「信仰、思想、言論、出版」幾大自由的保障的實行，普及教育的實施，婦女的解放，女權的運動，婦女參政的實現，；都是這個新宗教新道德的實際的表現。這不僅僅是三五個哲學家書本子裏的空談；這都是西洋近代社會政治制度的重要部分，這都已成了範圍人生，影響實際生活的絕大勢力。

十九世紀以來，個人主義的趨勢的流弊漸漸暴白於世了，資本主義之下的苦痛也漸漸明瞭了。遠識的人知道自由競爭的經濟制度不能達到眞正「自由、平等、博愛」的目的。向資本家手裏要求公道的待遇，等於「與虎謀皮」。救濟的方法只有兩條大路：一是國家利用其權力，實行裁制資本家，保障被壓迫的階級；一是被壓迫的階級團結起來，直接抵抗資本階級的壓迫與掠奪。于是各種社會主義的理論與運動不斷地發生。西洋近代文明本建築在個人求幸福的基礎之上，所以向來承認「財產」爲神聖的人權之一。但十九世紀中葉以後，這個觀念根本動搖了；有的人竟說「財產是賊贓」，有的人竟說「財產是掠奪」。現在私有財產制雖然還存在，然而國家可以徵收極重的所得稅和遺產稅，財產久已不許完全私有了。勞動是向來受賤視的；但資本集中的制度使勞工有大組織的可能，社會主義的宣傳與階級的自覺又使勞工覺悟團結的必要，于是幾十年之中有組織的勞動階級遂成了社會上最有勢力的分子。十年以來，工黨領袖可以執掌世界强國的政權，同盟總罷工可以屈伏最有勢力的政府，俄國的勞農階級竟做了全國的專政階級。這個社會主義的大運動現在還正在進行的時期。但他的成績已很可觀了。各國的「社會立法」(Soccial

Legislation）的發達，工廠的視察，工廠衛生的改良，兒童工作與婦女工作的救濟，紅利分配制度的推行，縮短工作時間的實行，工人的保險，合作制之推行，最低工資（Minimum Wage）的運動，失業的救濟，級進制的（Progressive）所得稅與遺產稅的實行，……這都是這個大運動已經做到的成績。這也不僅僅是紙上的文章，這也都已成了近代文明的重要部分。

這是「社會化」的新宗教與新道德。

東方的舊腦筋也許要說：「這是爭權奪利，算不得宗教與道德。」這裏又正是東西文化的一個根本不同之點。一邊是安分、安命、安貧、樂天、不爭、認吃虧；一邊是不安分、不安貧、不肯吃虧、努力奮鬬、繼續改善現成的境地。東方人見人富貴，說他是「前世修來的」；自己貧，也說是「前世不曾修」，說是「命該如此」。西方人便不然；他說，「貧富的不平等，痛苦的待遇，都是制度的不良的結果，制度是可以改良的。」他們不是爭權奪利，他們是爭自由、爭平等、爭公道；他們爭的不僅僅是個人的私利，他們奮鬬的結果是人類絕大多數人的福利。最大多數人的最大幸福，不是袖手念佛號可以得來的，是必須奮鬬力爭的。

朋友們，究竟是那一種文化能滿足你們的心靈上的要求呢？

* * * *

我們現在可綜合評判西洋近代的文明了。這一系的文明建築在「求人生幸福」的基礎之上，確然替人類增進了不少的物質上的享受；然而他也確然很能滿足人類的精神上的要求。他在理智的方面，用精密的方法，繼續不斷地尋求眞理，探索自然界無窮的秘密。他在宗教道德的方面，推翻了迷信的宗教，建立合理的信仰；打倒了神權，建立人化的宗教；拋棄了那不可知的天堂淨

士，努力建設「人的樂國」「人世的天堂」；丟開了那自稱的個人靈魂的超拔，儘量用人的新想像力和新智力去推行那充分社會化了的新宗教與新道德，努力謀人類最大多數的最大幸福。

東方的文明的最大特色是知足。西洋的近代文明的最大特色是不知足。

知足的東方人自安於簡陋的生活。故不求物質享受的提高；自安於愚昧，自安於「不識不知」，故不注意眞理的發見與技藝器械的發明；自安於現成的環境與命運，故不想征服自然，只求樂天安命，不想改革制度，只圖安分守己，不想革命，只做順民。

這樣受物質環境的拘束與支配，不能跳出來，不能運用人的心思智力來改造環境改良現狀的文明，是懶惰不長進的民族的文明，是眞正唯物的文明。這種文明只可以遏抑而決不能滿足人類精神上的要求。

西方人大不然。他們說「不知足是神聖的」(Divine Discontent)。物質上的不知足產生了今日鋼鐵世界、汽機世界、電力世界。理智上的不知足產生了今日的科學世界。社會政治制度上的不知足產生了今日的民權世界，自由政體，男女平權的社會，勞工神聖的喊聲，社會主義的運動。神聖的不知足是一切革新一切進化的動力。

這樣充分運用人的聰明智慧來尋求眞理以解放人的心靈，來制服天行以供人用，來改造物質的環境，來改革社會政治的制度，來謀人類最大多數的最大幸福，——這樣的文明應該能滿足人類精神上的要求；這樣的文明是精神的文明，是眞正理想主義的(Idealistic)文明，決不是唯物的文明。

固然，眞理是無窮的，物質上的享受是無窮的，新器械的發明是無窮的，社會制度的改善是無窮的。但格一物有一物的愉快，革新一器有一器的滿足，改良一種制度有一種制度的滿意。今日不能成功的，明日明年可以成功；前人失敗的，後人可以繼續助成。盡一分力便有一分的滿意；無窮的進境上，步步都可以給努力的人充分的愉快。所以大詩人鄧內孫（Tennyson）借古英雄Ulysses 的口氣歌唱道：

然而人的閱歷就像一座穹門，
從那裏露出那不曾走過的世界，
越走越遠，永永望不到他的盡頭。
半路上不幹了，多麼沉悶呵！
明晃晃的快刀爲什麼甘心上銹！
難道留得一口氣就算得生活了？
…………………

朋友們，來罷！
去尋一個更新的世界是不會太晚的。
…………………

用掉的精力固然不回來了，剩下的還不少呢。
現在雖然不是從前那樣掀天動地的身手了，
然而我們畢竟還是我們，——

光陰與命運頹唐了幾分壯志！
終止不住那不老的雄心，
去努力，去探尋，去發見，
永不退讓，不屈伏。

一九二六，六一

東西文化之比較

胡　適

一

近年來歐洲許多消極的學者，唱着這種論調：西方的物質文明業已破產，東方的精神文明將要興起。去年我在德國的時候，有一個很淵博的學者和我說：「東方文化是建築在精神上面。甚至東方人的靈魂得救，都是以道德高下爲選擇的標準。輪迴之說，不是如此嗎？」這種言論，雖然是他們戰後一種厭倦的心理；然而對於那些東方文化誇耀者，實足以助長其勢焰。依我個人所見所聞，這種論調，也使西人對於他們自己那日見增長的文化，沒有得着一種正確的觀念。我草此文討論東西之文化，就是想大家對於這兩種文化有一種新的觀念。

二

我是一個中國人，所以就從孔子講起。依照孔子觀象制器的理論，一切文化之起源是精神的，是從意象而生的。「見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入，民咸用之，謂之神。」孔子舉出許多事實，證明這個理論。我們看見木頭在水上浮，就發明了船；看見另一種木頭可以沉入水內，就發明棺材墳墓以保存父母的遺體；看見雨水落在地下，就發明文字以記載事實，因為恐怕牠們也像雨水一樣落下不見了。

柏拉圖與亞理士多德也有這種理論。人類的器具與制度都起源於意象，即亞理士多德所謂「法因」(formal causes)，孔子，柏拉圖，亞理士多德等都生於上古時代，那時並無所謂物質與精神的二元論，所以他們能夠認清一切物體的後面都是有思想的。

實際上，沒有任何文化純粹是物質的。一切文化的工具都是利用天然的質與力，加以理智的解析，然後創造成功，以滿足人的欲望、美感、好奇心等。我們不能說一把泥壺比較一首情詩要物質些，也不能說聖保羅禮拜堂比較武爾威斯洋房要精神些。最初鑽木取火的時候，都以為這是一件屬乎精神的事，所以大家都以為是一個偉大的神所發明的。中國太古神話時代的皇帝都是發明家，並不是宗教的領袖。譬如燧人氏發明火，有巢氏發明房屋，神農氏發明耕種與醫藥。

我們的祖先將一切器具歸功於神是很對的。人是一種製造器具的動物，所以器具就構成了文化。火的發明是人類文化史中第一個新紀元，農業的發明是第二個，文字是第三個，印刷是第四個。中古時代世界各大宗教，從中國東海橫行到英國，將世界的文化都淹沒了。直到後來發明了望遠鏡、汽機、電氣、無線電等，世界文化才到今日的地步。如果中古時代那些祭司們可稱為「聖」，那麼，伽利略(Galileo)、瓦特、斯蒂芬孫、模司(Morse)、柏爾(Bell)、愛迪生

(Edison)、福特等，就可稱爲神，而與伯羅米修士(Prometheus)、卡德馬斯(Caddmus)居於同等的地位了。他們可以代表人羣中之最神聖者，因爲他們能够利用智力，創造器具，促進文化。

一個民族的文化，可說是他們適應環境勝利的總和。適應環境之成敗，要看他們發明器具的智力如何。文化之進步就基於器具之進步。所謂石器時代、銅器時代、鋼鐵時代、機電時代等，都是說明文化發展之各時期。各文化之地域的發展也與歷史的發展差不多。東西文化之區別，就在於所用的器具不同。近二百年來西方之進步遠勝於東方，其原因就是西方能發明新的工具，增加工作的能力，以戰勝自然。至於東方雖然在古代發明了一些東西，然而沒有繼續努力，以故仍在落後的手工業時代，而西方老早就利用機械與電氣了。

這才是東西文明眞正的區別了。東方文明是建築在人力上面的，而西方文明是建築在機械力上面的。有一個美國朋友向我說：「美國每個男女老幼有二十五個以至三十個機械的奴僕替他當差，但是每個中國人祇有四分之三的機械奴僕替他服務。」還有一個美國工程師說：「美國每人有三十五個看不見的奴僕替他做事。美國的工人，並不是工資的奴隸，而是許多工人的頭目。」這就是東西文化不同之處。牠們原來不過是進步之程度不同，後來時日久遠，就變爲兩種根本不同的文化了。

三

一九二六年七月我到歐洲去的時候，路過哈爾濱。這城是俄國的租借地，從前不過是一個小

小的鎮市，但是現今就成爲「中國北部之上海」了。離哈爾濱租界不遠，另有一個中國的城市，這城市從前是一個村莊。我在這裏遊玩的時候，有一件事令我很注意：中國城裏一切運輸都是用黃包車或是其他用人力的車，但是在租界上這種車子不許通行。現在租界已收回中國，不過一切行政仍照俄國舊時辦理。租界的交通，都是用電車汽車；如有人力車進入租界，就必須退出，而且不給車資。

那些誇耀東方精神文明者，對於這種種事實可以考慮考慮。一種文化容許殘忍的人力車存在，其「精神」何在呢？不知什麼是最低限度的工資，也不知什麼工作時間的限制，一天到晚只知辛苦的工作，這還有什麼精神生活呢？一個美國的工人可以坐他自己的汽車去上工，星期日帶着一家人出去遊山玩水，可以不花錢用無線電機聽極好的音樂，可以送他的兒女到學校去讀書，那學校裏有最好的圖書館試驗室等。我們是否相信一個拖洋車的苦力的生活，比較美國的工人要精神化些道德化些呢？

除非我們眞正感到人力車夫的生活是這樣痛苦，這樣有害於他們的身體，我們才會尊敬哈格理佛士 (Hargreaves)，卡特賴特 (Cartwright)，瓦特，福爾敦 (Fulton)，斯蒂芬孫，福特等。他們創造機器，使人類脫離痛苦，如現今東方民族所忍受的。

這種物質文明——機械的進步——才眞正是精神的。機械的進步是利用智力創造機器，增加人類工作與生產的能力，以免徒手徒脚的勞苦而求生活。這樣，我們才有閒餘的時間與精力去欣賞較高的文化。如果我們要勞苦工作，才能夠生存；那麼我們就沒有什麼生活了，還有什麼文化可言呢？凡够得上文化這名詞，必須先有物質的進化爲基礎。二千六百年前管仲曾經說過：「衣

食足而後知榮辱，倉廩實而後知禮義。」這並不是什麼經濟史觀，乃是很簡單的常識。我們試想想：一群婦女孩子們，提着竹籃，拿着棍子，圍聚在垃圾堆中尋找一塊破布或是煤屑，這叫做什麼文明呢？在這種環境裏能產生什麼道德的精神的文明麼？

那麼，恐怕有人對於這種物質文明很低的民族，要談到他們的宗教生活了。在此我不必討論東方的各種宗教，牠們最高的聖神也不過是些泥塑木雕的菩薩而已。不過我要問問：「譬如一個老年的叫化婆子，貧困得要死了，她死的時候口裏還唸着南無阿彌陀佛，深信自己一定能够到佛爺的西天那裏去的。用一種假的信仰，去欺哄一個貧困的叫化子，使她願意在困苦的生活中生存或死亡，這叫做道德文明精神文明嗎？如果她生在另一種文化裏，會到這種困苦的地步嗎？」

不，絕對不是如此，人老了，不能抵抗自然的力量，才會接受那種催眠式的宗教。他很失望，不願意奮鬬，於是他設法自慰，宣言財富是可鄙的，窮困是榮幸的。這樣的人，正像狐狸吃不着葡萄，而反說葡萄味苦一樣。這種議論，差不多是說現世的生活沒有什麼價值，幸福的生活，還在來生。哲人們既宣傳了這種思想，那些過激派更進而禁慾，自制、甚至自殺。西方的祭司們常常祈禱、禁食，在柱頭上鞭笞自己。中國中古時代也有許多和尙祈禱、禁食，天天吃香油，甚至用油布捆着自己燒死，獻給佛菩薩作爲祭品。

世界的文化，就是爲中古時代這種自棄的宗教所淹沒了。一千餘年之後，人類才打倒那種以困苦爲中心的文化，而建設以生活爲中心的新文化。現在我們環觀四周，中古的宗教還存在，巍偉的教堂還存在，一切廟宇也還存在，但是何以我們對於人生的觀念完全改變了呢？這種變遷，是因爲人類近二百年來，發明了許多器皿與機器，以駕馭天然的財富與能力。利用這種機器，就

可以節省人工，縮短距離，飛行空中，通過山嶺，潛行海底，用電流來拖我們的車子，用「以太」來傳我們的消息。科學與機械可以隨意運用自然。人生逐漸舒適些，快樂些；人類對於自己的信仰心，也加大些。這樣，人就把自己的命運，握在自己的手掌中了。有一個革命的詩人唱着：

我獨戰，獨勝，獨敗；
我自由，毫無依賴；
我思想，終日無懈；
我死亡，何須基督替代？

這樣，現代的新文化就產生了一種新的宗教——自立的宗教——與中古時代自棄的宗教完全相反。

四

我們都是歷史的產兒，所以我們要了解現代各種文化，最好是與牠們中古的歷史背景相比較，就更易於明瞭。東西文化之成敗，就是看牠們能够脫離中古時代那種傳統思想制度到什麼程度。照我以上各段所討論的，西方文化解脫中古文化之羈絆，可說是成功最大的；至於現代印度的文化，可說還是中古文化。在此兩極端之中，其他東方各文化，其成功之程度，就各有高下不同了。

我們將日本與中國兩相比較，對於這一點就更易於明瞭。一千二百年前，中國就開始反對佛

教了。孔子之人道主義，老子之自然主義，都是極力反對中古之宗教的。八世紀時的大乘佛教變爲禪宗，而禪宗不過是中國古代的自然主義而已。九世紀時，禪宗極力反對偶像，差不多與佛教脫離了。到了十一世紀，儒教又復興。自此以後，佛教的勢力，就逐漸消失了。因此，後來新起的儒教，成爲學者的哲理，以理智的態度，「致知格物」。到了十七世紀中葉，學者對於一切研究考據，純粹用科學的方法。凡文字版本歷史等考據學，都必須以事實爲根據。各學者既採用此種方法，以故中國近三百年的學術，極合乎科學的方法；而許多歷史的科學，如文字學、版本學、漢學、古物學等，都極其發達。

中國雖則倡導人文主義，脫離宗教的羈絆，然而今日仍舊在落後的地位。她推翻了中古時代的宗教，但是對於大多人民的生活，仍舊沒有什麼改進。她善於利用科學方法，但是這方法只限於圖籍方面。她的思想得了自由，但是她沒有利用思想戰勝物質的環境，使人民的日常生活也得自由。五百年的哲學思想，不能使中國逃出盜賊饑荒的災害，以故十七世紀的學者，實在是灰心。於是他們不得不棄捨那空洞的哲學，而從事於他們所謂「有用的學識」。但是他們何嘗夢想到這三百年來所用的苦工，雖則是用科學方法，仍不免只限於書本上的學識，而對於普通人民的日常生活，毫無補救呢？

至於日本呢，她很不客氣地接受西方的機械文明，在很短的時期內，就造成了新式的文化。當培理（Perry）到日本的時候，她還是沉醉在中古文化裏。對於西方文化，她起初還表示反抗，但不久就不得不開放門戶而接受了。日人因着外人的凌辱蹂躪，於是奮起直追，製造鎗炮，便利交通，極力生產，整頓政治；而對於中古的宗教封建制度等，都置之不理了。在五十年之中，日

本不但一躍而爲世界列强之一，而且解決了許多困難問題，爲印度的佛教或中國的哲學所不能解決的。封建制度取消了，立憲政府起而代之，中古的宗教也立刻倒塌了。人力車是日本發明的，但是現今橫濱東京等處的人力車，日漸減少。人力車之減少，並不是因爲什麼宗教的人道主義，也不是因爲那些仁慈的太太們所組織的慈善機關，乃是因爲「市內一圓」的福特車。國家旣因着工業而富足興盛，於是國內的文藝天才，乘機而起，產生了一種新的文學，與物質的進步並駕齊驅。日本現在有九十個專門科學的研究社；全國各工程師所組織的會社，共有三千會員。因着這許多人力與工具，東方就建築了一個精神的文明。

這是怎樣一回事，很易於明瞭。最初人類本身是製造器具的動物。發明新的器具，以勝過物質的環境，因而就構成了所謂文化。後來人類感覺得與自然奮鬪太辛苦了，於是躱避在精神生活之下，而造成中古之黑暗時代。直到後來科學與機械興起，大家纔又恢復從前那種自信心，而產生現代西方的新文化。科學與機械傳入日本，於是日本也構成了她的新文化。中國，印度，並其他東方各國，也必因着科學與機械，變爲新文化的國家。

以上各節，已將現代西方機械文明之精神方面，詳細說明。機械之所以爲精神的，乃因其能解脫人生之困苦，使大衆有享受快樂的機會。無論我們是否善於利用閒暇以尋求快樂，而專就利用機械以解脫困苦一層而論，就可說是精神的享樂。我們不能因爲幾個傳教士被逼迫而燒死了，就咒詛上帝。

現在我們要討論西方文明其他的精神方面。在此我不必談什麼藝術音樂文學，因爲我們大概都可以承認西方的藝術與文學可以與東方的相頡頏，至於西方的音樂，就遠勝於東方了。

我們先談科學罷。無論我們對於精神生活的定義怎樣，尋求知識是人類精神的需要，這是任何人不能否認的。但是古代的文明，都極力壓制這種求知慾。照聖經創世紀所講，人類的墮落，並非因着女人，乃是因着求知的慾望。東方許多宗教，都以為無知則無慾，主張摒棄智識，服從天道。莊子說：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。」這些哲人大都迴避求知的路，而致力於內省默坐修養等工夫，以尋求他們所謂深奧的智慧。還有些以為冥想可以與神相通。此外，佛教中所謂「四禪」「六度」，也是如此。

一九二七年正月有一個埃及的僧侶在英格式宣言東方的精神文明要高超些，因為他能夠活埋在地下經過二點五十二分鐘之久，仍舊可以復活。他比較大魔術家胡丁黎 (Houdini) 多能支持八十二分鐘，但是戲院沒有允許他表演，因為戲院的老板恐怕觀衆不能忍耐等待三點鐘之久。

其實，這並不是什麼精神文明。現在東方許多苦行僧，也能夠表演這種伎倆。許多下等動物在蟄伏時期不是與這個一樣麼？至於那些科學家，用嚴格研究與實驗的方法，發現自然的秘密，實在是眞正精神的快樂。不下一番功夫，不利用觀察，只知一味的偸懶，確實是找不着什麼眞理的。科學可以訓練我們的腦力，供給我們好的工具與方法。智識雖然無限，但科學家並不失望，因為不斷的努力，日積月累，就可以對於自然逐漸明瞭。一次的成功，就有一次的進步，也就有一次的精神快樂。阿基米得 (Archimedes) 去洗澡的時候，忽然解釋了他所疑難的問題，他快樂得不知所措，赤着身子跑到街上四處喊叫。許多科學家，如伽利略、牛頓、巴士特、愛迪生等，每次有什麼新發現的時候，都感覺得無上的精神快樂。至於那些古代冒名的先知們，自己以為用內省的工夫，可以尋求高深的智識，對於這種精神的快樂，完全沒有經驗過。

那些舊式宗教的信徒們所謂精神快樂者，就不外乎自行催眠的法術。十七世紀時中國有一個革命的哲學家顏元（一六三五——一七〇五），有一段事實紀載他個人精神的快樂：「甲辰五月夏至前四日，思故人，引僕控驢，被縣褐衣，馱麥里左。僕秣，獨至柳下，鋪褐坐息。仰目青天，和風冷然，白雲散聚，遂朗吟雲淡風輕之句，不覺心泰神逸；覆空載厚，若天地與我外，更無一事物。微閉眸視之，濃葉蔽日，碧綠羅裏，寶珠光耀，在隱露間，蒼蠅繞飛，聞其聲不見其形，如躋虞廷聽九韶奏也。」後來顏元反對空洞的儒教，在北方倡導力行主義，不過他把上面這一段記載，存留在他的集子裏，以證明那種半宗教式的哲學思想，是空虛的，自欺欺人的。

科學之最精神的處所，是抱定懷疑的態度；對於一切事物，都敢於懷疑，凡無眞憑確據的，都不相信。這種態度雖然是消極的，然而有很大的功勞，因爲這態度可以使我們不爲迷信與威權的奴隸。懷疑的態度是建設的，創造的，是尋求眞理的惟一途徑。懷疑的目的，是要勝過疑惑，而建立一個新的信仰。牠不只是反對舊的信仰，而且引起了許多新的問題，促成了許多新的發明。許多大科學家的傳記，如達爾文、赫胥黎、巴士特、科和（Koch）等，都貫注着這種「創造的懷疑」的精神，足以感悟後人。中古的聖徒基於信仰，現代的科學家則基於懷疑。

六

但是現代西方文明最精神的處所，還是在牠的新宗教。這宗教無適當的名稱，暫稱之爲「民治的宗教」。現代文明並非始於宗教，但結果造成了一種新的宗教；也無所謂道德，但是產生了一種新的道德標準。老實說，十五六世紀歐洲的列强，可說是强盜式的國家。當時的大英雄如哥

倫布、麥哲倫、德類克（Drake）等，都是一些大海盜，乘風破浪以求金銀財寶。他們這種冒險事業，都有政府為他們的經濟後盾，而他們在外的榮辱，也與國體相關。他們的宗教，原是講博愛的；他們的道德標準，原是懲責刼掠的，但是這些探險家並不理會這樣的宗教與道德。

這種搶刼的行為，開闢了許多移殖通商的新大陸，增加了歐洲列强的財富與威勢，激動了許多人發明與製造的熱誠。接着就是工業革命，將生產的方法完全改變，各國的生產能力突然倍增。物質的享樂既然增高，就產生了許多中產階級，而同時大家的想像力與同情心也擴大了。這樣，大家都能掌握自己將來的命運，增加對於自己的信仰心，而各種社會意識，社會道德也應運而生了。以上種種，都造成了民治主義的新宗教。我所謂新宗教，就是十八世紀理想的個人主義，以及近百年的社會主義。

十八世紀的新信條是自由、平等、博愛。這新宗教到了十九世紀中葉就變為社會主義。這些新趨勢，都是舊文化時所未曾夢想到的。不錯，東方的宗教也談什麼博愛，什麼土地與財產均分，但這些都不過是紙上談兵，與實際的社會生活或政治組織毫不相關。

西方便不同了。自由平等博愛是法美及一八四八年各國革命的口號；以後的革命，也莫不如此。各新起共和國的憲法，都貫注着這種精神。這口號打倒了君王，帝國，貴族；實現了人羣在法律上的平等，思想言論出版信仰的自由；並且解放了婦女，普及了教育。

社會主義可說是補充早期民治主義之個人思想的，是民治運動進程中之一部分。到了十九世紀中葉，經濟的組織逐漸複雜，資本集中，以故從前的放任主義，不能達到平等自由的目的。大家反對義務教育，因其侵犯個人自由；反對勞資法及工廠法，因其專為某階級的法律。近代經濟

組織既已改變，也必須有一種新的社會及政治哲學以適應此種新組織的需要。因此，一切社會主義運動，除掉什麼經濟史觀階級鬭爭的理論之外，不過是用社會羣衆或政府的力量，以求大多數最大的幸福。這運動大概可分爲兩大支流。一就是組織工會，用團體交涉或罷工的方法，以增進勞動階級的利益。一就是用政府的力量，調和階級鬭爭，而同時設法實行社會主義的思想，如徵收遺產稅及所得稅，強迫工人保險，限制工作時間，制訂最低工資等等。無論是用那種方法，以前許多看爲很危險的社會主義思想，現在都實現在各新進國家的法律上或政策上了。我們雖然可以相信財產所有權是神聖的，但是實際上遺產稅與所得稅已成爲各政府收入之一大宗了。英國是資本主義的大本營，但是英國的勞工黨曾經組織過政府，而且不久仍有登臺的希望。美國是極力主張個人自由的，但是美國政府還是強迫禁酒。現今的世界，已不知不覺的趨於社會主義之途了。

這種民治的宗教，不是專爲個人的自由，也不是專爲別人的自由，乃是設法使個個男女都能得自由。除了用科學與機械增高個人的快樂之外，還要利用制度與法律使大多數人都能得着幸福的生活——這就是西方最偉大的精神文明。我可以問問：婦女解放，民治政體，普及教育等，是否從東方的精神文明產生出來的呢？焚燒孀婦，容忍階級制度，婦女纏足，凡此種種，是否精神文明呢？

七

現在我們將精神文明（spiritual civilization）物質文明（material civilization）唯物文明（materialistic civilization）等名詞，作爲本篇的結論。物質文明兼有物體與思想兩意義，因爲一

切器具都是思想的表現。西方的汽車文明固然是物質文明，而東方的獨輪車文明就不能說不是物質文明。現今大都將唯物文明這名詞加在現代西方文明上面，但我想這名詞加在落後的東方文明上還較爲恰當。唯物文明的意思，是爲物質所限，不能勝過物質；如東方不能利用智力，戰勝物質環境，改進人羣的生活。東方的聖賢，勸人知足，聽天由命，昏天黑地的敬拜菩薩；這種催眠式的哲學，比較他們自己所住的房子，所喫的食物，所拜的偶像，還要偏於唯物了。

反之，如果某種文化能够利用智力，征服自然，脫離迷信矇昧，改進一切社會政治制度，以爲人類最多數的幸福——這纔是眞正的精神文明、這種文化將來還要繼續增長進步，不過牠的進步，不會轉向東方精神文明的途徑，而是照着牠已往所走的途徑，繼續進行。

——原載「人類的前程」（于熙儉譯，十九年上海商務印書館版）。此文爲俾耳德（Charles A. Beard）編 Whefher Mankind 的一章。



我們走那條路

胡適

緣起

我們幾個朋友在這一兩年之中常常聚談中國的問題，各人隨他的專門研究，選定一個問題，提出論文，供大家的討論。去年我們討論的總題是「中國的現狀」，討論的文字也有在新月上發表的。如潘光旦先生的「論才丁兩旺」（新月二卷四號），如羅隆基先生的「論人權」（新月二卷五號），都是用討論的文字改作的。

今年我們討論的總題是「我們怎樣解決中國的問題？」分了許多子目，如政治、經濟，教育等等，由各人分任。但在分配題目的時候，就有人提議說：「在討論分題之前，我們應該先想想我們對於這些各個問題有沒有一個根本的態度。究竟我們用什麼態度來看中國的問題？」幾位朋友都贊成有這一篇概括的引論，並且推我提出這篇引論。

這篇文字是四月十二夜提出討論的。當晚討論的興趣的濃厚鼓勵我把這篇文字發表出來，供全國人的討論批評。以後別位朋友討論政治、經濟等等各個問題的文字也會陸續發表。

十九，四，十三，胡適

我們今日要想研究怎樣解決中國的許多問題，不可不先審查我們對於這些問題根本上抱着什麼態度。這個根本態度的決定，便是我們走的方向的決定。古人說得好：

今夫盲者行於道，人謂之左則左，謂之右則右。遇君子則得其平易，遇小人則蹈於溝壑。（淮南氾論訓，文字依意林引。）

這正是我們中國人今日的狀態。我們平日都不肯徹底想想究竟我們要一個怎樣的社會國家，也不肯徹底想想究竟我們應該走那一條路纔能達到我們的目的地。事到臨頭，人家叫我們向左走，我們便撑着旗，喊着向左走；人家叫我們向右走，我們也便撑着旗，喊着向右走。如果我們的領導者是眞眞睜開眼睛看過世界的人，如果他們確是睜着眼睛領導我們，那麼，我們也許可以跟着他們走上平易大路上去。但是，萬一我們的領導者也都是瞎子，也在那兒被別人牽着鼻子走，那麼，我們眞有「盲人騎瞎馬，夜半臨深池」的大危險了。

我們不願意被一羣瞎子牽着鼻子走的人，在這個時候應該睜開眼睛看看面前有幾個岔路，看看那一條路引我們到那兒去，看看我們自己可以並且應該走那一條路。

我們的觀察和判斷自然難保沒有錯誤，但我們深信自覺的探路總勝於閉了眼睛讓人牽着鼻子走。我們並且希望公開的討論我們自己探路的結果可以使我們得着更正確的途徑。

* * * *

在我們探路之前，應該先決定我們要到什麼地方去，——我們的目的地。這個問題是我們的先決問題，因爲如果我們不想到那兒去，又何必探路呢？

現時對於這個目的地，至少有這三種說法：

（1）中國國民黨的總理孫中山說，國民革命的「目的在於求中國之自由平等」。

（2）中國青年黨（國家主義者）說，國家主義的運動「就是要國家能够獨立，人民能够自由，而在國際上能够站得住的種種運動」。

（3）中國共產黨現在分化之後，理論頗不一致；但我們除去他們內部的所謂史大林——托洛斯基之爭，可以說他們還有一個共同目的地，就是「鞏固蘇聯無產階級專政，擁護中國無產階級革命」。

我們現在的任務不在討論這三個目的地，因爲這種討論徒然引起無益的意氣，而且不是一千零一夜打得了的筆墨官司。

我們的任務只在於充分用我們的知識，客觀的觀察中國今日的實際需要，決定我們的目標。我們第一要問，我們要剷除的是什麼？這是消極的目標。第二要問，我們要建立的是什麼？這是積極的目標。

我們要剷除打倒的是什麼？我們的答案是：

我們要打倒五個大仇敵：

第一大敵是貧窮。

第二大敵是疾病。

第三大敵是愚昧。

第四大敵是貪污。

第五大敵是擾亂。

這五大仇敵之中，資本主義不在內，因爲我們還沒有資格談資本主義。資產階級也不在內，因爲我們至多有幾個小富人，那有資產階級？封建勢力也不在內，因爲封建制度早已在二千年前崩壞了。帝國主義也不在內，因爲帝國主義不能侵害那五鬼不入之國。帝國主義爲什麼不能侵害美國和日本？爲什麼偏愛光顧我們的國家？豈不是因爲我們受了這五大惡魔的毁壞，遂沒有抵抗的能力嗎？故即爲抵抗帝國主義起見，也應該先剷除這五大敵人。

這五大敵人是不用我們詳細證明的。余天休先生曾說中國人口百分之九十五在貧窮線以下。張振之先生（目前中國社會的病態）估計貧民數目佔全國人口三分之一以上。張先生引四川李敬穆先生的話，說：依據甘布爾，狄麥爾，以及北京的成府，安徽的湖邊村的調查。中國窮人總數當佔全國人口百分之五十。（李先生假定一家最低生活費爲一三〇元至一六〇元，凡一家庭每年收入在這數目以下，便是窮人。）近來所得社會調查的結果，如李景漢先生「北平郊外之鄉村家庭」等書所報告，都可以證明李敬穆先生的估計是大體不錯的。有些地方的窮人竟在百分之七十三以上，（李景漢調查北平郊外掛甲屯的結果。）或竟至百分之八十二以上。（民十一華洋義賑會調查結果。）這就離余天休先生的估計不遠了。這是我們的第一大敵。

疾病是我們種弱的大原因。瘟疫的殺人，肺結核花柳病的殺人滅族，這都是看得見的。還有

許多不明白殺人而勢力可以毀滅全村，可以衰弱全種的疾病，如瘧疾便是最危險又最普遍的一種。近年有科學家說希臘之亡是由於瘧疾，羅馬的衰亡也由於瘧疾。這話我們聽了也許不相信。但我們在中國內地眼見整個的村莊漸漸被瘧疾毀為荆棘地，眼見害瘧疾的人家一兩代之後人丁絕滅，眼見有些地方竟認瘧疾為與生俱來不可避免的病痛，（我們徽州人叫牠做「胎瘧」，說人人都得害一次的！）我們不得不承認瘧疾的可怕甚於肺結核，甚於花柳，甚於鴉片，在別的國家，瘧疾是可以致死的，故人人知道牠可怕。中國人受瘧疾的侵害太久了，養成了一點抵抗力，可以苟延生命，不致於立死，故人都不覺其可怕。其實正因為牠殺人不見血，滅族不留痕，故格外可怕。我們沒有人口統計，但世界學者近年都主張中國人口減少而不見增加。我們稍稍觀察內地的人口減少的狀態，不能不承認此說的眞確。張振之先生在他的「中國社會的病態」裏，引了一些最近的各地統計，無一處不是死亡率超過出生率的。例如：

廣州市　十七年五月到八月　每週死亡超過出生平均為六十人。

廣州市　十七年八月到十一月　每週死亡超過出生平均六十七人。

南京市　十七年一月到十一月　平均每月多死二百七十一人，每週平均多死六十二人。

不但城市如此，內地人口減少的速度也很可怕。我在三十年之中就親見家鄉許多人家絕嗣衰滅。疾病瘟疫橫行無忌，醫藥不講究，公共衛生不講究，那有死亡不超過出生的道理？這是我們的第二大敵。

愚昧是更不須我們證明的了。我們號稱五千年的文明古國，而沒有一個三十年的大學。（北京大學去年十二月滿三十一年，聖約翰去年十二月滿五十年，都是連初期幼稚時代計算在內。）

在今日的世界，那有一個沒有大學的國家可以競爭生存的？至於每日費一百萬元養兵的國家，而沒有錢辦普及教育，這更是國家的自殺了。因爲愚昧，故生產力低微，故政治力薄弱，故知識不够救貧救災救荒救病，故缺乏專家，故至今日國家的統治還在沒有知識學問的軍人政客手裏。這是我們的第三大敵。

貪汚是我們這個民族的最大特色。不但國家公開「捐官」曾成爲制度，不但二十五年沒有考試任官制度之下的貪汚風氣更盛行，這個惡習慣其實已成了各種社會的普遍習慣，正如亨丁頓說的：

> 中國人生活裏有一件最惹厭的事，就是有一種特殊的貪小利行爲，文言叫做「染指」，俗語叫做「揩油」。上而至於軍官的尅扣軍糧，地方官吏的刮地皮，庶務買辦的賺錢，下而至於家裏老媽子的「揩油」，都是同性質的行爲。

這是我們的第四大敵。

擾亂也是最大的仇敵。太平天國之亂毀壞了南方的精華區域，六七十年不能恢復。近二十年中，紛亂不絕，整個的西北是差不多完全毀了，東南西南的各省也都成了殘破之區，土匪世界。美國生物學者卓爾登（David Starr Jordan）曾說，日本所以能革新强盛，全靠維新以前有了二百五十年不斷的和平，積養了民族的精力，才能够發憤振作。我們眼見這二十年內戰的結果，貧窮是更甚了，疾病死亡是更多了，教育是更破產了，——避兵避匪逃荒逃死還來不及，那能辦教育？——租稅是有些省分預征到民國一百多年的了，貪汚是更明目張膽的了。（中國評論週報本年一月三十日社論說，民國成立以來，官吏貪汚更甚於從前。）然而還有無數人天天努力製造內

亂！這是我們的第五個大仇敵。

* * * *

以上略述我們認爲應該打倒的大仇敵。毀滅這五鬼，便是同時建立我們的新國家。我們要建立的是什麼？

我們要建立一個治安的、普遍繁榮的、文明的、現代的統一國家

「治安的」包括良好的法律政治，長期的和平，最低限度的衛生行政。「普遍繁榮的」包括安定的生活，發達的工商業，便利安全的交通，公道的經濟制度，公共的救濟事業。「文明的」包括普遍的義務教育，健全的中等教育，高深的大學教育，以及文化各方面的提高與普及。「現代的」總括一切適應現代環境需要的政治制度，司法制度，經濟制度，教育制度，衛生行政，學術研究，文化設備等等。

這是我們的目的地。我們深信：決沒有一個「治安的、普遍繁榮的、文明的、現代的統一國家」而不能在國際上享受獨立、自由、平等的地位的。我們不看見那大戰後破產而完全解除軍備的德國，在戰敗後八年被世界列國恭迎入國際聯盟，並且特別爲她設一個長期理事名額嗎？

* * * *

目的地既定，我們纔可以問：我們應該用什麼法子，走那一條路，纔可以走到那目的地呢？我們一開始便得解決一個歧路的問題：還是取革命的路呢？還是走演進(evolution)的路呢？還是另有第三條路呢？——這是我們的根本態度和方法的問題。

革命和演進本是相對的，比較的，而不是絕對相反的。順着自然變化的程序，如瓜熟蒂自

落，如九月胎足而產嬰兒，這是演進。在演進的某一階段上，加上人功的促進，產生急驟的變化；因爲變化來的急驟，表面上好像打斷了歷史上的連續性，故叫做革命。其實革命也都有歷史演進的背景，都有歷史的基礎。如歐洲的「宗教革命」，其實已有了無數次的宗教革新運動作歷史的前鋒，如中古晚期的唯名論（Nominalism）的思想，如十三世紀以後的文藝復興的潮流，如弗浪西斯派的和平的改革，如威克立夫（Wyclif）和赫司（Huss）等人的比較急進的改革，如各國的君主權力的擴大，這都是十六世紀的宗教革命的歷史背景。火藥都埋好了，路得等人點着火線，於是革命爆發了。故路得等人的宗教革新運動可以叫做革命，也未嘗不可以說是歷史演進的一個階段。

又如所謂「工業革命」，更顯出歷史逐漸演進的痕跡，而不是急驟的革命。基本的機械知識，在十六世紀已漸漸發明了；十六世紀已有專講機器的書了，十七世紀已是物理的科學很發達的時代了，故十八世紀後半的機器生產方法，其實只是幾百年逐漸積聚的知識與經驗的結果。不過瓦特（Watt）的蒸汽機出世以後，機器的動力根本不同了，表面上便呈現一個驟變的現象，故我們叫這個時代做工業革命時代。其實生產方法的革新，前面可以數到十五六世紀，後面一直到我們今日還在不斷的演進。

政治史上所謂「革命」，也都是不斷的歷史演進的結果。美國的獨立，法國的大革命，俄國的一九一七的兩次革命，都有很長的歷史背景。莫斯科的「革命博物館」把俄國大革命的歷史一直追溯到三四百年前的農民暴動，便是這個道理。中國近年的革命至少也可以從明末敍起。

所以革命和演進只有一個程度上的差異，並不是絕對不相同的兩件事。變化急進了，便叫做

革命；變化漸進，而歷史上的持續性不呈露中斷的現狀，便叫做演進。但在方法上，革命往往多含一點自覺的努力，而歷史演進往往多是不知不覺的自然變化。因爲這方法上的不同，在結果上也有兩種不同：第一，無意的自然演變是很遲慢的，是很不經濟的，而自覺的人功促進往往可以縮短改革的時間。第二，自然演進的結果往往留下許多久已失其功用的舊制度和舊勢力，而自覺的革命往往能多剷除一些陳腐的東西。在這兩點上，自覺的革命都優於不自覺的演進。

但革命的根本方法在於用人功促進一種變化，而所謂「人功」有和平與暴力的不同。宣傳鼓吹，組織與運動，使少數人的主張逐漸成爲多數人的主張，或由立法，或由選舉競爭，使新的主張能替代舊的制度，這是和平的人功促進。而在未上政治軌道的國家，舊的勢力濫用壓力摧殘新的勢力，反對的意見沒有法律的保障。故革新運動往往不能用和平的方法公開活動，往往不能不走上武力解決的路上去。武力鬬爭的風氣既開，而人民的能力不够收拾已紛亂的局勢，於是一亂再亂，能發而不能收，能破壞而不能建設，能擾亂而不能安寧，如中美洲的墨西哥，如今日的中國，皆是最明顯的例子。

武力暴動不過是革命方法的一種，而在紛亂的中國却成了革命的唯一方法，於是你打我叫做革命，我打你也叫做革命。打敗的人只圖準備武力再來革命。打勝的人也只能時時準備武力防止別人用武力來革命。這一邊剛打平，又得招兵購械，籌款設計，準備那一邊來革命了。他們主持勝利的局面，最怕別人來革命，故自稱爲「革命的」。而反對的人都叫做「反革命」。然而孔夫子正名的方法終不能叫人不革命；而終日憑藉武力隄防革命也終不能消除革命。於是人人自居於革命，而革命永遠是「尚未成功」，而一切興利除弊的改革都擱起不做不辦。於是「革命」便完

全失掉用人功促進改革的原意了。

我們認爲今日所謂「革命」，眞所謂「天下多少罪惡假汝之名以行」。用武力來替代武力，用這一班軍人來推倒那一班軍人，用這一種盲目勢力來替代那一種盲目勢力，這算不得眞革命。至少這種革命是沒有多大意義的，沒有多大價值的。結果只是兵化爲匪，匪化爲兵，兵又化爲匪，造成一個兵匪世界而已。於國家有何利益？於人民有何利益？

就是那些號稱有主張的革命者，喊來喊去，也只是抓住幾個抽象名詞在那裏變戲法，有一班人天天對我們說：「中國革命的對象是封建階級。」又有一班人天天說：「中國革命的對象是封建勢力。」我們孤陋寡聞的人，就不知道今日中國有些什麼封建階級和封建勢力。我們研究這些高喊打倒封建勢力的先生們的著作言論，也尋不着一個明瞭清楚的指示。一位教育革命的鼓吹家在民國十八年二月二十日出版的教育雜誌（二十一卷二號二頁）上說：

> 中國秦以前，完全爲一封建時代。自黃帝歷堯、舜、禹、湯、以至周武王，爲封建之完成期。自周平王東遷，歷春秋戰國以至秦始皇，爲封建之破壞期。統一之中國，即於此封建制度之成毀過程中完全產出。（原註：封建之形勢早已破壞，而封建之勢力至今猶存。）

但是隔了兩個月，這位教育家把他所說的話完全忘記了，便又在四月二十日出版的教育雜誌（同卷四號二頁）上說：

> 中國在秦以前，爲統一的專制一尊的封建國家成長之時代。……到秦始皇時，……統一的專制一尊的封建國家纔完全確立。（原註：列爵封土的制度，到這時候，當然改變了許多。然國家仍可以稱爲「封建的」者，因「封建的」三字並非單指列爵封土之制而言。凡

一國由中央劃分行政區域，設為種種制度，位置許多地方官吏；地方官吏一方面負責維持地方次序，另一方面吸收地方一部分經濟的利益，以維持中央之存在。平民於此，無說話之餘地。凡此等等，都可以代表「封建的」三字之一部分的精神。）

兩個月之前，封建制度到秦始皇時破壞了；兩個月之後，封建國家又在秦始皇時纔完全確立！然而教育雜誌的編者與讀者都毫不感覺矛盾。這位作者本人也毫不感覺矛盾。他把中央集權制度叫做封建國家，教育雜誌的編者與讀者也毫不覺得奇怪荒謬。為什麼呢？因為這些名詞本來只是口頭筆下的玩意兒，愛變什麼戲法就變什麼戲法，本來大可不必認眞，所以作者可以信口開河，讀者也由他信口開河。

那麼，這個革命的對象——封建勢力——究竟是什麼東西呢？去年大公報上登着一位天津市黨部的某先生的演說，說封建勢力是軍閥，是官僚，是留學生。去年某省黨部提出一個剷除封建勢力的計劃，裏面所舉的封建勢力包括一切把持包辦以及含有佔有性的東西，故祠堂，同鄉會，同學會，都是封建勢力。然而現代的把持包辦最含有佔有性的政黨却不在內。所以我們直到今天還不明白究竟什麼東西是封建勢力。前幾天我們看見中國共產黨中的「反對派」王阿榮、陳獨秀等八十一人的「我們的政治意見書」，其中有這麼一段：

我們以為：說中國現在還是封建社會和封建勢力的統治，把資產階級的反動性及一切反動行為都歸到封建，這不但是說夢話，不但是對於資產階級的幻想，簡直是有意的為資產階級當辯護士！其實在經濟上，中國封建制度之崩壞，土地權歸了自由地主與自由農民，政權歸了國家，比歐洲任何國家都早。……土地早已是個人私有的資本而不是封建的領地，

地主已資本家化，城市及鄉村所遺留一些封建式的剝削，乃是資本主義襲用舊的剝削方法；至於城市鄉村各種落後的現象，乃是生產停滯，農村人口過剩，資本主義落後國共有的現象，也並不是封建產物。（頁十六—十七。）

封建先生地下有知，應該叩頭感謝陳獨秀先生等八十一位裁判官宣告無罪的判決書。但獨秀先生們一面判決了封建制度的無罪。一面又捉來了一個替死鬼，叫做資產階級，硬定他爲革命的對象。然而同時他們又告訴我們，中國「生產停滯，人口過剩，資本主義落後」，本國的銀行資本不過在一萬五千萬元以上。在一個四萬萬人的國家裏，止有一萬五千萬元的銀行資本，資產階級只好在顯微鏡底下去尋了，這個革命的對象也就夠可憐了，不如索性開恩也宣告無罪，放他去罷。

以上所說，不過是要指出今日所謂有主義的革命，大都是嚮壁虛造一些革命的對象，然後高喊打倒那個自造的革命對象；好像捉妖的道士，先造出狐狸精山魈木怪等等名目，然後畫符念咒用桃木寶劍去捉妖。妖怪是收進葫蘆去了，然而床上的病人仍舊在那兒呻吟痛苦。

我們都是不滿意於現狀的人，我們都反對那懶惰的「聽其自然」的心理。然而我們仔細觀察中國的實際需要和中國在世界的地位，我們也不能不反對現在所謂「革命」的方法。我們很誠懇地宣言：中國今日需要的，不是那用暴力專制而製造革命的革命，也不是那用暴力推翻暴力的革命，也不是那懸空捏造革命對象因而用來鼓吹革命的革命。在這一點上，我們寧可不避「反革命」之名，而不能主張這種種革命。因爲這種種革命都只能浪費精力，煽動盲動殘忍的劣根性，擾亂社會國家的安寧，種下相殘害相屠殺的根苗，而對於我們的眞正敵人，反讓他們逍遙自在，

氣燄更兇，而對於我們所應該建立的國家，反越走越遠。

我們的眞正敵人是貧窮，是疾病，是愚昧，是貪污，是擾亂。這五大惡魔是我們革命的眞正對象，而他們都不是用暴力的革命所能打倒的。打倒這五大敵人的眞革命只有一條路，就是認清了我們的敵人，認清了我們的問題，集合全國的人才智力，充分採用世界的科學知識與方法，一步一步的作自覺的改革，在自覺的指導之下，一點一滴的收不斷的改革之全功。不斷的改革收功之日，即是我們的目的地達到之時。

這個根本態度和方法，不是懶惰的自然演進，也不是盲目的暴力革命，也不是盲目的口號標語式的革命，只是用自覺的努力作不斷的改革。

這個方法是很艱難的，但是我們不承認別有簡單容易的方法。這個方法是很迂緩的，但是我們不知道有更快捷的路子。我們知道，喊口號貼標語不是更快捷的路子。我們知道，機關槍對打不是更快捷的路子，我們知道，暴動與屠殺不是更快捷的路子。然而我們又知道，用自覺的努力來指導改革，來促進變化，也許是最快捷的路子，也許人家需要幾百年逐漸演進的改革，我們能在幾十年中完全實現。

最要緊的一點是我們要用自覺的改革來替代盲動的所謂「革命」。怎麼叫做盲動的行爲呢？不認清目的，是盲動；不顧手段的結果，是盲動；不分別大小輕重的先後程序，也是盲動。我們隨便擧幾個例：如組織工人，不爲他們謀利益，却用他們作擾亂的器具，便是盲動。又如人力車夫的生計改善，似乎應該從管理車廠車行，減低每日的車租入手；車租減兩角三角，車夫便每日實收兩角三角的利益。然而今日辦工運的人却去組織人力車夫工會，煽動他們去打毀汽車電車，

如去年杭州、北平的慘劇，這便是盲動。又如一個號稱革命的政府，成立了兩三年，不肯建立監察制度，不肯施行考試制度，不肯實行預算審計制度，却想用政府黨部的力量去禁止人民過舊曆年，這也是盲動。至於懸想一個意義不曾弄明白的封建階級作革命對象，或把一切我們自己不能脫卸的罪過却歸到洋鬼子身上，這也都是盲動。

怎麼叫做自覺的改革呢？認清問題，認清問題裏面的疑難所在，這是自覺。立說必有事實的根據；創議必先細細想出這個提議應該發生什麼結果，而我們必須對於這些結果負責任：這是自覺。替社會國家想出路，這是何等重大的責任！這不是我們個人出風頭的事，也不是我們個人發牢騷的事，這是「一言可以興邦，一言可以喪邦」的事，我們豈可不兢兢業業的去思想？懷着這重大的責任心，必須竭力排除我們的成見和私意，必須充分尊重事實和證據，必須充分虛懷採納一切可以供參考比較暗示的材料，必須時時刻刻提醒自己說我們的任務是要爲社會國家尋一條最可行而又最完美的辦法：這叫做自覺。

十九，四，十。

建國問題引論

胡適

前幾天，孟心史先生來談，他說：「現在人人都說中國應該現代化，究竟什麼叫做『現代化』？」我們談論之後，他回去就寫了一篇很有風趣又很有見地的長文，題爲「現代化與先務急」。他嫌「現代」化太籠統，不如中國老話「當務之爲急」。他引孟子的話「堯舜之知而不徧物，急先務也」，說「急先務」就是「自審於國之所當行者即行之」。他說，用「急先務」作標準，「則先決之問題亦必即爲所急之先務矣」。

「現代化」的問題，在本年七月的申報月刊曾有很多位學者參加討論，論文有二十六篇之多，文字約有十萬字。我們讀了這二十六篇現代化的討論，眞不免要和孟先生表同情：這些論文好像是彼此互相打消，一方面說：「使中國現代化，最急需的是在整個地實行社會主義的統制經濟和集體生產」（羅吟圃先生的論文，頁三三）；一方面也有人說：「中華生產之現代化應採個

人主義」，「欲使中國現代化，以採用私人資本主義爲宜」（唐慶增先生的論文，頁六二）；同時又有人說：「中國不是單純的資本主義社會，所以不需要社會主義革命；牠也不是單純的封建主義社會，所以不需要歐美式的資本主義化；牠僅是介於兩者中間的複式社會，很可以而且需要採非資本主義的路線。」（董之文先生的論文，頁五八）。我們看了這十萬字的討論，眞有點像戲臺上潘老丈說的，「你說了，我更糊塗了。」這種討論所以沒有結果，正因爲一說到「現代化」，我們不能不先問問「現代」是什麼？我們要化成那一種現代？這就是孟先生說的，「必有一形成之現代，而後從而化之。」那個「形成的現代」是什麼呢？一九一七年以前的歐美是不是已够不上「現代」的尊稱了？一九一七年以來的蘇俄是不是「形成了的現代」呢？

在申報月刊的討論上，又有吳澤霖先生的論文（頁九），對於中國現代化的問題發生根本的疑問。他說：「文化是一個錯誤嘗試的過程，中古式的文化當然是走錯的歧路，『現代』式的文化也未免不是一條塞底的胡同。人類眞正的出路，現在正還在摸索着。」但他又說：「我們以爲中國現在所迫切需要的，不是已告失敗的現代化，乃是正在萌芽的社會化。現代的物質文明當然爲這種文化所擁護而維持的：現代的精神犧牲（Spiritual Barbarism）却是牠改造的目標。在物質生活方面，當然仍舊儘量應用科學，牠更將進一步的把科學加以人化（Humanization）。」如此說來，我們此時還沒有法子尋得一個「形成之現代」做我們現代化的目標。我們至多只能指着一個「正在萌芽的社會化」做我們的理想境界。

這種種遲疑，這種種的矛盾，都是歷史演變的結果。在卅年前主張維新的人，即是當日主張現代化的人，對於所謂「新」，決沒有我們今日這樣的遲疑與矛盾。當日雖然也有君主立憲與民

主共和的爭論，但在他們的想像中的西洋文明，都沒有多大的疑義。試讀梁任公先生的「新民說」，他那樣熱烈提倡的新民的新德性，如獨立、自由、自治、自尊、自立、冒險、進步、尙武、愛國、權利思想，……無一項不是那十九世紀的安格魯撒克遜民族最自誇的德性。那時代的中國智識界的理想的西洋文明，只是所謂維多利亞時代的西歐文明：精神是愛自由的個人主義，生產方法是私人資本主義，政治組織是英國遺風的代議政治。當時的智識領袖對於西洋文明的認識本來還沒有多大異議，所以當時能有梁先生那樣熱烈的，專一的信仰崇拜。然而在西洋各國，早已有懷疑的呼聲起來了。社會主義的理論與實際運動早已起於歐洲，那十八十九兩世紀的個人主義的風氣早已招致很嚴厲的批評了。梁啓超先生還不曾受到此種反個人主義的薰染，另一位中國領袖孫中山先生却已從亨利喬治（Henry George）的著作裏得着此種社會化的理論了。歐戰以後，蘇俄的共產革命震動了全世界人的視聽；最近十年中，蘇俄建設的成績更引起了全世界人的注意。於是馬克思列寧一派的思想就成了世間最新鮮動人的思潮，其結果就成了「一切價值的重行估定」：個人主義的光芒遠不如社會主義的光耀動人了；個人財產神聖的理論遠不如共產及計劃經濟的時髦了；世界企羨的英國議會政治也被詆毀爲資本主義的副產制度了。凡是維多利亞時代最誇耀的西歐文明，在這種新估計裏，都變成了犯罪的，帶血腥的汚玷了。因爲西洋文明本身的估價已有了絕不同的看法，所以「新」與「現代」也就都成了爭論的問題了。中國多數青年，本來就不曾領會得十九世紀西洋文明有什麼永久的價值；現在聽見西方有人出頭攻擊西歐文明，而且攻擊的論調又恰恰投合中國向來重農抑商的傳統思想，不知不覺之中，最容易囫圇吞下去；所以不上十五年，中國青年人的議論就幾乎全傾向於抹煞一九一七年以前的西洋文明了。有些人

自然是眞心信仰蘇俄的偉大的，堅苦卓絕的大試驗的。有些人却不免有吠聲之犬的嫌疑，因爲他們絕不曾夢想到西歐文明與美國文明是什麼樣子。然而無論如何，中國人經過了這十五年的思想上的大變化，文化評判上的大翻案，再也不會回到新民叢報時代那樣無異議的歌頌維多利亞時代的西洋文明了。今日國內人士對於「現代化」的遲疑與矛盾，都只是這十幾年來文化翻案的當然結果。

我們要的現代化究竟是什麼？這個問題在今日已成了很不容易解答的了。因此，「現代化」差不多只是一種很廣泛的空談，至今還沒有確實的界說。旣不能明定現代的目標，自然不能有一致的步驟與程序。不但如此，大家對於現代的見解，顯然有相背馳的，所以不但不能一致協力，還有彼此互相銷滅的浪費。若一九一七年以前的西洋文明都不足取法，那麼，這幾十年的一點點改革工作，都不值得我們留戀，也許都得一把刼火毀滅了才快一部分人的心願。若私家的工商業都不應該存在，那麼，中國的生產事業都只好停頓下來。若近二十年的「文化運動」都只是如陳高傭先生（上述申報月刊頁五〇——五一）說的「西洋近代的資本主義文化」，那麼，我們的教育學術也都得根本打倒，恭候那貨眞價實的眞正現代文化的來臨。——更可憐的，是近來許多青年人與中年人「本其所信，埋頭苦幹」，而因爲目的不同，方向背馳，所以有互相壓迫，互相殘殺的慘酷行爲。今日國中各地的殺氣騰騰，豈不是幾種不相容的主義在那兒火併？同是要把國家社會做到各人所信爲「現代化」的地位，結果竟至於相仇殺，相屠相滅，這豈不是今日最可痛心的一件事！

怪不得孟心史先生要提出抗議了。他說：「不要再亂談現代化了！我們應該大家平心靜氣商

量出什麽是今日的當務之急。」

然而「當務之急」也是一個相對的觀念，也可以引起無窮的紛爭。孟先生的辦法是：取現代已有之成法，聚精通世界國情政情之士，條列其可以移用於吾國者，質諸當局，證之國論，又加審量其間，而後定其孰爲最急之先務。既定之後，即爲吾國當務之急。

這個辦法也是不容易施行的。因爲「何者可移用於吾國」，和「孰爲最急之先務」，這兩個問題的答案也都依靠各人的社會政治思想。唐慶增先生說私人資本主義適宜於中國的生產；羅吟圃先生必定說：「在中國目下的現況，無論從那一方面觀察起來，經濟上的個人主義是萬萬行不得的。」在這種歧異不相容的意見之下，誰配做最終的判決人呢？至於何者爲先務也必有同樣的歧異。一部分人必要先打倒帝國主義，一部分人必說先須剿共，另一部分人必要先推翻國民黨的政權。也許有人要從教育下手，也許有不少的人要先買飛機重炮。也許還有不少的人（如今日廣東的領袖）要先讀孟先生說的六經四子！孟心史先生懸想的國是會議或先務會議，依我看來，必至於鬧到全武行對打而散。所以「急先務」好像是比那廣泛的「現代化」簡明多了，然而到底還不能免於紛歧與爭執。何者爲先務，與何者爲現代，同樣的不容易決定。

我個人近年常常想過，我們這幾十年的革新工作，無論是緩和的改良運動，或是急進的革命工作，都犯了一個大毛病，就是太偏重主義而忽略了用主義來幫助解決的問題。主義起於問題，而迷信主義的人往往只記得主義而忘了問題。「現代化」也只是一個問題，這個問題的明白說法應該是這樣的：「怎樣解決中國的種種困難，使她在這個現代世界裏可以立脚，可以安穩過日子。」中國的現代化只是怎樣建設起一個站得住的中國，使她在這個現代世界裏可以佔一個安全

平等的地位。問題在於建立中國，不在於建立某種主義。一切主義都只是一些湯頭歌訣，他們的用處只在於供醫生的參考採擇，可以在某種症候之下醫治病人的某種苦痛，醫生不可只記得湯頭歌訣，而忘了病人的苦痛；我們也不可只記得主義，而忘了我們要用主義來救治建立的祖國。

我們都應該回頭去想想，革命是爲什麼？豈不是爲了要建這一個更好的中國？立政府是爲什麼？豈不是爲了要做這建國的事業？練兵是爲什麼？豈不是爲了要捍衛這個國家？現代化是爲什麼？豈不是爲了要使這個國家能站在這個現代世界裏？——這一切的工作，本來都是爲了要立一個更滿人意的國家。

這個大問題不是一個主義就可以解決的，也不是短時期就能解決的。這件建國的工作是一件極鉅大、極困難、極複雜的工作。在這件大工作的歷程上，一切工具，一切人才，一切學問知識，一切理論主義，一切制度方式，都有供參考採擇的作用。譬如建築一所大厦，凡可以應用的材料，不管他來自何方，都可以採用；凡可以供用的匠人，不管他掛着什麼字號招牌，都可以僱用。然而我們不要忘了問題是造這大厦。若大家忘了本題，鋤頭同鋸子打架，木匠同石匠爭風，大理石和花崗石火併，這大厦就造不成了。

現在的社會思想家，大都沒有認識這個當前問題。他們忘了這是一個絕頂繁難的大問題，其中包含着無數的專門技術問題，他們把牠錯看作一個鋤頭或鋸子的小問題了。（上述申報月刊的現代化討論，差不多完全把中國現代化的問題完全看作生產的問題。）歐洲人的國家，根本就沒有這個建立國家的大問題，因爲他們的國家都是已成立了的。因此他們能有餘力來討論他們的社會問題、生產問題、分配問題等等。然而在我們這國內，國家還不成個國家，政府還不成個政

府：好像一個破帳蓬在狂風暴雨裏，擋不得風，遮不得雨；這時候我們那裏配談什麼生產分配制度的根本改造！

我不是說生產分配等等問題是小問題。我只是說，在中國的現狀之下，國家生存的問題沒有辦法之前，那些問題都無法解決。例如土地問題是否能有滿意的解決？一切赤區的土地新支配，是否於人民有多大實惠？這種支配的辦法是否值得這連年血戰的犧牲的代價？一方面是少數人抱着某種社會經濟的主張，就去幹武裝的革命；一方面是當國的政府爲了自衛起見，也就不惜積聚全國的精銳兵力去圍剿。結果是人民受征戰的大禍，國家蒙危亡的危險；政府所轄區域內的積極政治無一可辦，而赤區內的社會問題又豈能在這種苦戰的狀態之下得着永久的解決了嗎？

近兩年的國難，似乎應該可以提醒一般人的迷夢了。今日當前的大問題依舊是建立國家的問題：國家有了生存的能力，政府有了捍衛國家的能力，其他的社會經濟問題也許有漸漸救濟解決的辦法。國家若陷入了不能自存的地步，外患侵入之後，一切社會革命的試驗也只能和現存的一切政制同受敵人鐵蹄的蹂躪，決不會有中國亡了或殘破了，而某地的赤色革命區域可以倖免的。

所以我們提議：大家應該用全副心思才力來想想我們當前的根本問題，就是怎樣建立起一個可以生存於世間的國家的問題。這問題不完全是「師法外國」的問題，因爲我們一面參考外國的制度方法，一面也許可以從我們自己的幾千年歷史裏得着一點有用的教訓。這問題也不完全是「必有一形成之現代，而後從而化之」的問題，因爲一來此時的世界正在演變之中，無有一個已形成的現代；二來我們的病狀太危險，底子太虛弱，恐怕還沒有急驟追隨世界先進國家的能力。這

問題也不是一個急先務的問題，因爲這個國家滿身是病痛。醫頭固是先務，醫脚也是先務；興利固是先務，除弊也是先務；外交固是先務，內政更是先務；學術研究固是先務，整頓招商局也是先務。

我前幾年曾說過：我們只有一條路，就是認淸了我們的問題，集合全國的人才智力，充分採用世界的科學知識與方法，一步一步的作自覺的改革，在那自覺的指導之下一點一滴的收不斷改革之全功。

我們此後想把我們對這個建國問題的各方面的思考的結果，隨時陸續寫出來，請關心這問題的人時時指教匡正。

——原載「獨立評論」第七十七號（二十二年十一月十九日北平出版）。

信心與反省

胡　適

這一期（獨立一〇三期）裏有壽生先生的一篇文章，題爲「我們要有信心」，在這文裏，他提出一個大問題：中華民族眞不行嗎？他自己的答案是：我們是還有生存權的。

我很高興我們的青年在這種惡劣空氣裏還能保持他們對於國家民族前途的絕大信心。這種信心是一個民族生存的基礎，我們當然是完全同情的。

可是我們要補充一點：這種信心本身要建築在穩固的基礎之上，不可站在散沙之上。如果信仰的根據不穩固，一朝根基動搖了，信仰也就完了。

壽生先生不贊成那些舊人「拿什麼五千年的古國喲，精神文明喲，地大物博喲，來遮醜」。這是不錯的。然而他自己提出的民族信心的根據，依我看來，文字上雖然和他們不同，實質上還是和他們同樣的站在散沙之上，同樣的擋不住風吹雨打。例如他說：

我們今日之改進不如日本之速者，就是因爲我們的固有文化太豐富了。富於創造性的人，個性必强，接受性就較緩。

這種思想在實質上和那五千年古國精神文明的迷夢是同樣的無稽的誇大。第一，他的原則「富於創造性的人，個性必强，接受性就較緩」，這個大前提就是完全無稽之談，就是懶惰的中國士大夫捏造出來替自己遮醜的胡說。事實上恰是相反的：凡富於創造性的人必敏於模倣，凡不善模倣的人決不能創造。創造是一個最誤人的名詞，其實創造只是模倣到十足時的一點點新花樣。古人說的最好：「太陽之下，沒有新的東西。」一切所謂創造都從模倣出來。我們不要被新名詞騙了。新名詞的「模倣」就是舊名詞的「學」字；「學之爲言效也」是一句不磨的老話。例如學琴，必須先模倣琴師彈琴；學畫必須先模倣畫師作畫；就是畫自然界的景物也是模倣。模倣熟了，就是學會了，工具用的熟了，方法練的細密了，有天才的人自然會「熟能生巧」，這一點工夫到時的奇巧新花樣就叫做創造。凡不肯模倣，就是不肯學人的長處。不肯學如何能創造？葛理略(Galileo)聽說荷蘭有個磨鏡匠人做成了一座望遠鏡，他就依他聽說的造法，自己製造了一座望遠鏡。這就是模倣，也就是創造。從十七世紀初年到如今，望遠鏡和顯微鏡都年年有進步，可是這三百年的進步，步步是模倣，也步步是創造。一切進步都是如此：沒有一件創造不是先從模倣下手的。孔子說的好：

三人行，必有我師焉；擇其善者而從之，其不善者而改之。

這就是一個聖人的模倣。懶人不肯模倣，所以決不會創造。一個民族也和個人一樣，最肯學人的時代就是那個民族最偉大的時代；等到他不肯學人的時候，他的盛世已過去了，他已走上衰

老僵化的時期了，我們中國民族最偉大的時代，正是我們最肯模倣四鄰的時代：從漢到唐、宋，一切建築、繪畫、雕刻、音樂、宗教、思想、算學、天文、工藝，那一件裏沒有模倣外國的重要成分？佛教和他帶來的美術建築，不用說了。從漢朝到今日，我們的曆法改革，無一次不是採用外國的新法；最近三百年的曆法是完全學西洋的，更不用說了。到了我們不肯學人家的好處的時候，我們的文化也就不進步了。我們到了民族中衰的時代，只有懶勁學印度人的吸食鴉片，却沒有精力學滿洲人的不纏脚，那就是我們自殺的法門了。

第二，我們不可輕視日本人的模倣。壽生先生也犯了一般人輕視日本的惡習慣，抹殺日本人善於模倣的絕大長處。日本的成功，正可以證明我在上文說的「一切創造都從模倣出來」的原則。壽生說：

> 從唐以至日本明治維新，千數百年間，日本有一件事足爲中國取鏡者嗎？中國的學術思想在她手裏去發展改進過嗎？我們實無法說有。

這又是無稽的誣告了。三百年前，朱舜水到日本，他居留久了，能了解那個島國民族的優點，所以他寫給中國的朋友說，日本的政治雖不能上比唐、虞，可以說比得上三代盛世。這一個中國大學者在長期寄居之後下的考語，是值得我們的注意的。日本民族的長處全在他們肯一心一意的學別人的好處。他們學了中國的無數好處，但始終不曾學我們的小脚、八股文、鴉片煙。這不夠「爲中國取鏡」嗎？他們學別國的文化，無論在那一方面，凡是學到家的，都能有創造的貢獻。這是必然的道理。淺見的人都說日本的山水人物畫是模倣中國的；其實日本畫自有他的特點，在人物方面的成績遠勝過中國畫，在山水方面也沒有走上四王的笨路。在文學方面，他們也有很大的

創造。近年已有人賞識日本的小詩了。我且舉一個大家不甚留意的例子。文學史家往往說日本的源氏物語等作品是模倣中國唐人的小說遊仙窟等書的。現今遊仙窟已從日本翻印回中國來了，源氏物語也有了英國人衛來先生（Arthur Waley）的五巨册的譯本。我們若比較這兩部書，就不能不驚歎日本人創造力的偉大。如果「源氏」眞是從模倣遊仙窟出來的，那眞是徒弟勝過師傅千萬倍了！壽生先生原文裏批評日本的工商業，也是中了成見的毒。日本今日工商業的長足發展，雖然也受了生活程度比人低和貨幣低落的恩惠，但他的根基實在是全靠科學與工商業的進步。今日大阪與蘭肯歇的競爭，骨子裏還是新式工業與舊式工業的競爭。日本人今日自造的紡織器是世界各國公認爲最新最良的。今日英國紡織業也不能不購買日本的新機器了。這是從模倣到創造的最好的例子。不然，我們工人的工資比日本更低，貨幣平常比日本錢更賤，爲什麼我們不能「與他國資本家搶商場」呢？我們到了今日，若還要抹煞事實，笑人模倣，而自居於「富於創近性者」的不屑模倣，那眞是盲目的誇大狂了。

第三，再看看「我們的固有文化」是不是眞的「太豐富了」。壽生和其他誇大本國固有文化的人們，如果眞肯平心想想，必然也會明白這句話也是無根的亂談。這個問題太大，不是這篇短文裏所能詳細討論的，我只能指出這個比較重要之點，使人明白我們的固有文化實在是貧乏的，談不到「太豐富」的夢話。近代的科學文化，工業文化，我們可以撇開不談，因爲在那些方面，我們的貧乏未免太丟人了。我們且談談老遠的過去時代罷。我們的周、秦時代當然可以和希臘、羅馬相提比論，然而我們如果平心研究希臘、羅馬的文學、雕刻、科學、政治，單是這四項就不能使我們感覺我們的文化的貧乏了。尤其是造形美術與算學的兩方面，我們眞不能不低頭愧汗。

我們試想想，「幾何原本」的作者歐幾里得（Euclid）正和孟子先後同時；在那麼早的時代，在二千多年前，我們在科學上早已太落後了！（少年愛國的人何不試拿墨子經上篇裏的三五條幾何學界說來比較「幾何原本」？）從此以後，我們所有的，歐洲也都有；我們所沒有的，人家所獨有的，人家都比我們强。試舉一個例子：歐洲有三個一千年的大學，有許多個五百年以上的大學，至今繼續存在，繼續發展；我們有沒有？至於我們所獨有的寶貝，駢文，律詩，八股，小脚，太監，姨太太，五世同居的大家庭，貞節牌坊，地獄活現的監獄，廷杖，板子夾棍的法庭，……雖然「豐富」，雖然「在這世界無不足以單獨成一系統」，究竟都是使我們抬不起頭來的文物制度。即如壽生先生指出的「那更光輝萬丈」的宋、明理學，說起來也眞正可憐！講了七八百年的理學，沒有一個理學聖賢起來指出裹小脚是不人道的野蠻行爲，只見大家崇信「餓死事極小，失節事極大」的吃人禮教：請問那萬丈光輝究竟照耀到那裏去了？

* * *

以上說的，都只是略略指出壽生先生代表的民族信心是建築在散沙上面，禁不起風吹草動，就會倒塌下來的。信心是我們需要的，但無根據的信心是沒有力量的。

可靠的民族信心，必須建築在一個堅固的基礎之上，祖宗的光榮，自是祖宗之光榮，不能救我們的痛苦羞辱。何況祖宗所建的基業不全是光榮呢？我們要指出：我們的民族信心必須站在「反省」的唯一基礎之上。反省就是要閉門思過，要誠心誠意的想，我們祖宗的罪孽深重，我們自己的罪孽深重；要認清了罪孽所在，然後我們可以用全副精力去消災滅罪。壽生先生引了一句「中國不亡是無天理」的悲歎詞句，他也許不知道這句傷心的話是我十三四年前在中央公園後面柏

樹下對孫伏園先生說的，第二天被他記在晨報上，就流傳至今。我說出那句話的目的，不是要人消極，是要人灰心，是要人反省：不是要人灰心，是要人起信心，發下大弘誓來懺悔，來替祖宗懺悔，替我們自己懺悔；要發願造新因來替代舊日種下的惡因。

今日的大患在於全國人不知恥。所以不知恥者，只是因爲不曾反省。一個國家兵力不如人，被人打敗了，被人搶奪了一大塊土地去，這不算是最大的恥辱。一個國家在今日還容許整個的省分遍種鴉片烟，一個政府在今日還要依靠鴉片烟的稅收——公賣稅，吸戶稅，烟苗稅，過境稅——來做政府的收入的一部分，這是最大的恥辱。一個現代民族在今日還容許他們的最高官吏公然提倡什麼「時輪金剛法會」，「息災利民法會」，這是最大的恥辱。一個國家有五千年的歷史，而沒有一個四十年的大學，甚至於沒有一個眞正完備的大學，這是最大的恥辱。一個國家能養三百萬不能捍衛國家的兵，而至今不肯計劃任何區域的國民義務教育，這是最大的恥辱。

眞誠的反省自然發生與眞誠的愧恥。孟子說的好：「不恥不若人，何若人有？」眞誠的愧恥自然引起向上的努力，要發弘願努力學人家的好處，剗除自家的罪惡。經過這種反省與懺悔之後，然後可以起新的信心：要信仰我們自己正是撥亂反正的人，這個擔子必須我們自己來挑起。三四十年的天足運動已經差不多完全剗除了小脚的風氣：從前大脚的女人要裝小脚，現在小脚的女人要裝大脚了。風氣轉移的這樣快，這不夠堅定我們的自信心嗎？

歷史的反省自然使我們明瞭今日的失敗都因爲過去的不努力，同時也可以使我們格外明瞭「種瓜得瓜，種豆得豆」的因果鐵律。剷除過去的罪孽只是割斷已往種下的果。我們要收新果，必須努力造新因。祖宗生在過去的時代，他們沒有我們今日的新工具，也居然能給我們留下了不少

的遺產。我們今日有了祖宗不曾夢見的種種新工具，當然應該有比祖宗高明千百倍的成績，纔對得起這個新鮮的世界。日本一個小島國，那麼貧瘠的土地，那麼少的人民，只因爲伊籐博文、大久保利通、西鄉隆盛等幾十個人的努力，只因爲他們肯拚命的學人家，肯拚命的用這個世界的新工具，居然在半個的紀之內一躍而爲世界三五大强國之一。這不够鼓舞我們的信心嗎？

反省的結果應該使我們明白那五千年的精神文明，那「光輝萬丈」的宋、明理學，那並不太豐富的固有文化，都是無濟於事的銀樣蠟鎗頭。我們的前途在我們自己的手裏。我們的信心應該望在我們的將來。我們的將來全靠我們下什麼種，出多少力。「播了種一定會有收穫，用了力決不至於白費」，這是翁文灝先生要我們有的信心。

二十三，五，二十八。

再論信心與反省

胡適

在獨立第一〇三期，我寫了一篇信心與反省，指出我們對國家民族的信心不能建築在歌頌過去上，只可以建築在「反省」的唯一基礎之上。在那篇討論裏，我曾指出我們的固有文化是很貧乏的，決不能說是「太豐富了」的。我們的文化，比起歐洲一系的文化來，「我們所有的，人家也都有；我們所沒有的，人家所獨有的，人家都比我們强。至於我們所獨有的寶貝，駢文，律詩，八股，小脚……又都是使我們抬不起頭來的文物制度。」所以我們應該反省：認清了我們的祖宗和我們自己的罪孽深重，然後肯用全力去消災滅罪；認清了自己百事不如人，然後肯死心塌地的去學人家的長處。

我知道這種論調在今日是很不合時宜的，是觸犯忌諱的，是至少要引起嚴厲的抗議的。可是我心裏要說的話，不能因為人不愛聽就不說了。正因為人不愛聽，所以我更覺得有不能不說的責任。

果然，那篇文章引起了一位讀者子固先生的悲憤，害他終夜不能睡眠，害他半夜起來寫他的抗議，直寫到天明。他的文章，「怎樣纔能建立起民族的信心」是一篇很誠懇的，很沉痛的反省。我很尊敬他的悲憤，所以我很願意討論他提出的論點，很誠懇的指出他那「一半不同」正是全部不同。

子固先生的主要論點是：

> 我們民族這七八十年以來，與歐、美文化接觸，許多新奇的現象炫盲了我們的眼睛，在這炫盲當中，我們一方面沒出息地丟了我們固有的維繫並且引導我們向上的文化，另一方面我們又沒有能夠抓住外來文化之中那種能夠幫助我們民族更爲强盛的一部份。結果我們走入迷途，墮落下去！
>
> 忠孝仁愛信義和平是維繫並且引導我們民族向上的固有文化，科學是外來文化中能夠幫助我們民族更爲强盛的一部分。

子固先生的論調，其實還是三四十年前的老輩的論調。他們認得了富强的需要，所以不反對西方的科學工業；但他們心裏很堅決的相信一切倫紀道德是我們所固有而不須外求的。老輩之中，一位最偉大的孫中山先生，在他的通俗講演裏，也不免要敷衍一般誇大狂的中國人，說：「中國先前的忠孝仁愛信義種種的舊道德」都是「駕乎外國人」之上。中山先生這種議論，在今日往往被一般人利用來做復古運動的典故，所以有些人就說「中國本來是一個由美德築成的黃金世界」了！（這是民國十八年葉楚傖先生的名言。）

子固先生也特別提出孫中山先生的偉大，特別頌揚他能「在當時一班知識階級盲目崇拜歐、

美文化的狂流中，巍然不動地指示我們救國必須恢復我們固有文化，同時學習歐、美科學。」但他如果留心細讀中山先生的講演，就可以看出他當時說那話時是很費力的，很不容易自圓其說的。例如講「修身」，中山先生很明白的說：

但是從修身一方面來看，我們中國人對於這些功夫是很缺乏的。中國人一舉一動都欠檢點，只要和中國人來往過一次，便看得很清楚。（三民主義六。）

他還對我們說：

所以今天講到修身，諸位新青年，便應該學外國人的新文化。（三民主義六。）

可是他一會兒又回過去頌揚固有的舊道德了。本來有保守性的讀者只記得中山先生頌揚舊道德的話，卻不曾細想他所頌揚的舊道德都只是幾個人類共有的理想，並不是我們這個民族實行最力的道德。例如他說的「忠孝仁愛信義和平」，那一件不是東西哲人共同提倡的理想？除了割股治病，臥冰求鯉，一類不近人情的行動之外，那一件不是世界文明人類公有的理想？孫中山先生也曾說過：

照這樣實行一方面講起來，仁愛的好道德，中國人現在似乎遠不如外國。……但是仁愛還是中國的舊道德。我們要學外國，只要學他們那樣實行，把仁愛恢復起來，再去發揚光大，便是中國固有的精神。（同上書。）

在這短短一段話裏，我們可以看出中山先生未嘗不明白在仁愛的「實行」上，我們實在遠不如人。所謂「仁愛還是中國的舊道德」者，只是那個道德的名稱罷了，中山先生很明白的教人：修身應該學外國人的新文化，仁愛也「要學外國」。但這些話中的話都是一般人不注意的。

在這些方面，吳稚暉先生比孫中山先生徹底多了。吳先生在他的一個新信仰的宇宙觀及人生

觀裏，很大膽的說中國民族的「總和道德是低淺的」；同時他又指出西洋民族：

> 什麼仁義道德，孝弟忠信，吃飯睡覺，無一不較上三族（亞刺伯，印度，中國）的人較有作法，較有熱心。……講他們的總和道德叫做高明。

這是很公允的評判。忠孝信義仁愛和平，都是有文化的民族共有的理想；在文字理論上，猶太人，印度人，亞刺伯人，希臘人，以至近世各文明民族，都講的頭頭是道。所不同者，全在吳先生說的「有作法，有熱心」兩點。若沒有切實的辦法，沒有眞摯的熱心，雖然有整千萬册的理學書，終無救於道德的低淺。宋、明的理學聖賢，談性談心，談居敬，談致良知，終因爲沒有作法，只能走上「終日端坐，如泥塑人」的死路上去。

我所以要特別提出子固先生的論點，只因爲他的悲憤是可敬的，而他的解決方案還是無補於他的悲憤。他的方案，一面學科學，一面恢復我們固有的文化，還只是張之洞一輩人說的「中學爲體，西學爲用」的方案。老實說，這條路是走不通的。如果過去的文化是值得恢復的，我們今天不至糟到這步田地了。況且沒有那科學工業的現代文化基礎，是無法發揚什麼文化的「偉大精神」的。忠孝仁愛信義和平是永遠存在書本子裏的；但是因爲我們的祖宗只會把這些好聽的名詞都寫作八股文章，畫作太極圖，編作理學語錄，所以那些好聽的名詞都不能變成有作法有熱心的事實。西洋人跳出了經院時代之後，努力做征服自然的事業，征服了海洋，征服了大地，征服了空氣電氣，征服了不少的原質，征服了不少的微生物，——這都不是什麼「保存國粹」「發揚固有文化」的口號所能包括的工作，然而科學與工業發達的自然結果是提高了人民的生活，提高了人類的幸福，提高了各個參加國家的文化。結果就是吳稚暉先生說的「總和道德叫做高明」。

世間講「仁愛」的書，莫過於華嚴經的淨行品，那一篇妙文教人時時刻刻不可忘了人類的痛苦與缺陷，甚至於大便小便時都要發願不忘衆生：

　　左右便利，當願衆生，蠲除汙穢，無淫怒癡。

　　已而就水，當願衆生，向無上道，得出世法。

　　以水滌穢，當願衆生，具足淨忍，畢竟無垢。

　　以水盥掌，當願衆生，得上妙手，受持佛法。……

但是一個和尚的弘願，究竟能做到多少實際的「仁愛」？回頭看看那一心想征服自然的科學救世者，他們發現了一種病菌，製成了一種血清，可以救活無量數的人類，其爲「仁愛」豈不是千萬倍的偉大？

以上的討論，好像全不曾顧到「民族的信心」的一個原來問題。這是因爲子固先生的來論，剝除了一些動了感情的話，實在只說了一個「中學爲體，西學爲用」的老方案，所以我要指出這個方案的「一半」是行不通的：忠孝仁愛信義和平等等並不是「維繫並且引導我們民族向上的固有文化」，他們不過是人類共有的幾個理想，如果沒有作法，沒有熱力，只是一些空名詞而已。這些好名詞的存在並不曾挽救或阻止「八股、小脚、太監、姨太太、貞節牌坊、地獄的監牢、夾棍板子的法庭」的存在。這些八股、小脚，……等等「固有文化」的崩潰，也全不是程顥、朱熹、顧亭林、戴東原……等等聖賢的功績，乃是「與歐、美文化接觸」之後，那科學工業造成的新文化叫我們相形之下太難堪了，這些東方文明的罪孽方纔逐漸崩潰的。我要指出：我們民族這七八十年來與歐、美文化接觸的結果，雖然還不曾學到那個整個的科學工業的文明，（可憐丁文

江，翁文灝，顏任光諸位先生都還是四十多歲的少年，他們的工作剛開始哩！）究竟已替我們的祖宗消除了無數的罪孽，打倒了「小脚，八股，太監，五世同居的大家庭，貞節牌坊，地獄活現的監獄，夾棍板子的法庭」的一大部分或一小部分。這都是我們的「數不清的聖賢天才」從來不曾指摘譏彈的；這都是「忠孝仁愛信義和平」的固有文化從來不曾「引導向上」的。這些祖宗罪孽的崩潰，固然大部分是歐、美文明的恩賜，同時也可以表示我們在這七八十年中至少也還做到了這些消極的進步。子固先生說我們在這七八十年中「走入迷途，墮落下去」，這眞是無稽的誣告！中國民族在這七八十年中何嘗「墮落」？在幾十年之中，廢除了三千年的太監，一千年的小脚，六百年的八股，五千年的酷刑，這是「向上」，不是墮落！

不過我們的「向上」還不够，努力還不够。八股廢止至今不過三十年，八股的訓練還存在大多數老而不死的人的心靈裏，還間接直接的傳授到我們的無數的青年人的腦筋裏。今日還是一個大家做八股的中國，雖然題目換了。小脚逐漸絕跡了，夾棍板子，砍頭碎剮廢止了，但裹小脚的殘酷心理，上夾棍打屁股的野蠻心理，都還存在無數老少人們的心靈裏。今日還是一個殘忍野蠻的中國，所以始終還不會走上法治的路，更談不到仁愛和平了。

所以我十分誠摯的對全國人說：我們今日還要反省，還要閉門思過，還要認淸祖宗和我們自己的罪孽深重，決不是這樣淺薄的「與歐、美文化接觸」就可以脫胎換骨的。我們要認淸那個容忍擁戴「小脚，八股，太監，姨太太，駢文，律詩，五世同居的大家庭，貞節牌坊，地獄的監牢，夾棍板子的法庭」到幾千幾百年之久的固有文化，是不足迷戀的，是不能引我們向上的。那裏面浮沉着的幾個聖賢豪傑，其中當然有値得我們崇敬的人，但那幾十顆星兒終究照不亮那滿天

的黑暗。我們的光榮的文化不在過去，是在將來，是在那掃清了祖宗的罪孽之後重新改造出來的文化。替祖國消除罪孽，替子孫建立文明，這是我們人人的責任。古代哲人曾參說的最好：

士不可以不弘毅；任重而道遠。

先明白了「任重而道遠」的艱難，自然不輕易灰心失望了。凡是輕易灰心失望的人，都只是不曾認清他挑的是一個百斤的重擔，走的是一條萬里的長路。今天挑不動，努力磨練了總有挑得起的一天。今天走不完，走得一里前途就縮短了一里。「播了種一定會有收穫，用了力決不至於白費」，這是我們最可靠的信心。

二十三，六，十一夜。

三論信心與反省

胡適

自從獨立第一〇三號發表了那篇信心與反省之後，我收到了不少的討論，其中有幾篇已在獨立（第一〇五，一〇六，及一〇七號）登出了。我們讀了這些和還有一些未發表的討論，忍不住還要提出幾個值得反復申明的論點來補充幾句話。

第一個論點：是我們對於我們的「固有文化」，究竟應該採取什麼態度？吳其玉先生（獨立一〇六）怪我「把中國文化壓得太低了」；壽生先生也怪我把中國文化「抑」的太過火了。他們都怕我把中國看的太低了，會造成「民族自暴自棄的心理，造成他對於其他民族屈服卑鄙的心理。」吳其玉先生說：我們「應該優劣並提。不可只看人家的長，我們的短；更應當知道我們的長，人家的短。這樣我們纔能有努力的勇氣。」

這些責備的話，含有一種共同的心理，就是不願意揭穿固有文化的短處，更不願意接受「祖

宗罪孽深重」的控訴。一聽見有人指出「駢文,律詩,八股,小脚,太監,姨太太,貞節牌坊,地獄的監牢,板子夾棍的法庭」等等,一般自命爲愛國的人們總覺得心裏怪不舒服,總要想出法子來證明這些「未必特別羞辱我們」,因爲這些都是「不可免的現象」,「無古今中外是一樣的」(吳其玉先生的話)。所以吳其玉先生指出日本的「下女,男女同浴,自殺,暗殺,娼妓的風行,賄賂,强盜式的國際行爲」;所以壽生先生也指出歐洲中古武士的「初夜權」,「貞操鎖」。所以子固先生也要問:「歐洲可有一個文化系統過去沒有類似小脚,太監,姨太太,駢文,律詩,八股,地獄活現的監獄,廷杖,板子夾棍的法庭一類的醜處呢?」(獨立一〇五號。)本期(獨立一〇七號)有周作人先生來信,指出這又是「西洋也有臭蟲」的老調。這種心理實在不是健全的心理,只是「遮羞」的一個老法門而已。從前笑話書上說:甲乙兩人同坐,甲摸着身上一個虱子,有點難爲情,把牠拋在地上,說:「我道是個虱子,原來不是的。」乙偏不識竅,彎身下去,把虱子拾起來,說:「我道不是個虱子,原來是個虱子!」甲的做法,其實不是除虱的好法子,乙的做法,雖然可惱,至少有「實事求是」的長處。虱子終是虱子,臭蟲終是臭蟲,何必諱呢?何必問別人家有沒有呢?

況且我原來舉出的「我們所獨有的寶貝」:駢文,律詩,八股,小脚,太監,姨太太,五世同居的大家庭,貞節牌坊,地獄的監牢,廷杖,板子夾棍的法庭,這十一項,除姨太太外,差不多全是「我們所獨有的」,「在這世界無不足以單獨成一系統的」。高跟鞋與木屐何足以媲美小脚?「貞操鎖」我在巴黎的克呂尼博物院看見過,並且帶有照片回來,這不過是幾個色情狂的私人的特製,萬不配上比那普及全國至一千多年之久,詩人頌爲香鉤,文人尊爲金蓮的小脚。我們

走遍世界，研究過初民社會，沒有看見過一個文明的或野蠻的民族把他們的女人的脚裹小到三四寸，裹到骨節斷折殘廢，而一千年公認爲「美」的！也沒有看見過一個文明的民族的智識階級有話不肯老實的說，必須湊成對子，做成駢文律詩律賦八股，歷一千幾百年之久，公認爲「美」的！無論我們如何愛護祖宗，這十項的「國粹」是洋鬼子家裏搜不出來的。

況且西洋的「臭蟲」是裝在玻璃盒裏任人研究的，所以我們能在巴黎的克呂尼博物院縱觀高跟鞋的古今沿革，縱觀「貞操鎖」的製法，並且可以在博物院中購買精製的「貞操鎖」的照片寄回來讓國中人士用作「西洋也有臭蟲」的實例。我們呢？我們至今可有一個歷史博物館敢於搜集小脚鞋樣，模型，圖畫，或鴉片烟燈，烟槍，烟膏，或廷杖，板子，閘床，夾棍，等等極重要的文化史料，用歷史演變的原理排列展覽，供全國人的研究與驚醒的嗎？因爲大家都要以爲滅跡就可以遮羞，所以青年一輩人全不明白祖宗造的罪孽如何深重，所以他們不能明白國家民族何以墮落到今日的地步，也不能明白這三四十年的解放與改革的絕大成績。不明白過去的黑暗，所以他們不認得今日的光明；不懂得祖宗罪孽的深重，所以他們不能知道這三四十年革新運動的努力並非全無效果。我們今日所以還要鄭重指出八股，小脚，板子，夾棍，等等罪孽，豈是僅僅要宣揚家醜？我們的用意只是要大家明白我們的脊梁上馱着那二三千年的罪孽重擔，所以幾十年的不十分自覺的努力還不能夠叫我們澈底翻身。同時我們也可以從這種歷史的知識上得着一種堅强的信心：三四十年的一點點努力已可以廢除三千年的太監，一千年的小脚，六百年的八股，四五百年的男娼，五千年的酷刑，這不夠使我們更決心向前努力嗎？西洋人把高跟鞋，細腰模型，貞操鎖都裝置在博物院裏，任人觀看，叫人明白那個「美德造成的黃金世界」原來不在過去，而在那遼

遠的將來。這正是鼓勵人們向前努力的好方法，是我們青年人不可不知道的。

固然，博物院裏同時也應該陳列先民的優美成績，談固有文化的也應該如吳其玉先生說的「優劣並提」。這雖然不是我們現在討論的本題。（本題是「我們的固有文化眞是太豐富了嗎？」）我們也可以在此談談。我們的固有文化究竟有什麼「優」「長」之處呢？我是研究歷史的人，也是個有血氣的中國人，當然也時常想尋出我們這個民族的固有文化的優長之處。但我尋出來的長處實在不多，說出來一定叫許多青年人失望。依我的愚見，我們的固有文化有三點是可以在世界上佔數一數二的地位的：第一是我們的語言的「文法」是全世界最容易最合理的。第二是我們的社會組織，因為脫離封建時代最早，所以比較的是很平等的，很平民化的。第三是我們的先民，在印度宗教輸入以前，他們的宗教比較的是最簡單的，最近人情的；就在印度宗教勢力盛行之後，還能勉力從中古宗教之下爬出來，勉強建立一個人世的文化：這樣的宗教迷信的比較薄弱，也可算是世界希有的。然而這三項都夾雜着不少的有害的成分，都不是純粹的長處。文法是最合理的簡易的，可是文字的形體太繁難，太不合理了。社會組織是平民化了，同時也因為沒有中堅的主力，所以缺乏領袖，又不容易組織，弄成一個一盤散沙的國家；又因為社會沒有重心，所以一切風氣都起於最下層而不出於最優秀的分子，所以小脚起於舞女，鴉片起於遊民，一切賭博皆出於民間，小說戲曲也皆起於街頭彈唱的小民。至於宗教，因為古代的宗教太簡單了，所以中間全國投降了印度宗教，造成了一個長期的黑暗迷信的時代，至今還留下了不少的非人生活的遺痕。——然而這三項究竟還是我們在這個世界上最特異的三點：最簡易合理的文法，平民化的社會構造，薄弱的宗教心。此外，我想了二十年，實在想不出什麼別的優長之點了。如有別位學者能够

指出其他的長處來，我當然很願意考慮的。（這個問題當然不是一段短文所能討論的，我在這裏不過提出一個綱要而已。）

所以，我不能不被逼上「固有文化實在太不豐富」之結論了。我以為我們對於固有的文化，應該採取歷史學者的態度，就是「實事求是」的態度。一部文化史平鋪放着，我們可以平心細看：如果眞是豐富，我們又何苦自諱其豐富？如果眞是貧乏，我們也不必自諱其貧乏。如果眞是罪孽深重，我們也不必自諱其罪孽深重。「實事求是」，纔是最可靠的反省。自認貧乏，方纔肯死心塌地的學；自認罪孽深重，方纔肯下決心去消除罪愆。如果因為發現了自家不如人，就自暴自棄了，那只是不肖的紈袴子弟的行徑，不是我們的有志青年應該有的態度。

* * *

話說長了，其他的論點不能詳細討論了，姑且討論第二個論點，那就是模倣與創造的問題。吳其玉先生說文化進步發展的方式有四種：（一）模倣，（二）改進，（三）發明，（四）創作。這樣分法，初看似乎有理，細看是不能成立的。吳先生承認「發明」之中「很多都由模倣來的」。「但也有許多與舊有的東西毫無關係的」。其實沒有一件發明不是由模倣來的。吳先生舉了兩個例：一是瓦特的蒸汽力，一是印字術。他若翻開任何可靠的歷史書，就可以知道這兩件也是從模倣舊東西出來的。印術是模倣抄寫，這是最明顯的事：從抄寫到刻印章，從刻印章到刻印板畫，從刻印板畫到刻印符咒短文，逐漸進到刻印大部書，又由刻板進到活字排印，歷史具在，那一個階段不是模倣前一個階段而添上的一點新花樣？瓦特的蒸汽力，也是從模倣來的。瓦特生於一七三六年，他用的是牛可門（Newcomen）的蒸汽機，不過加上第二個凝冷器及其他修改而

已。牛可門生於一六六三年，他用了同時人薩維里（Savery）的蒸汽機。牛薩兩人又都是根據法國人巴平（Denis Papin）的蒸汽唧筒。巴平又是模倣他的老師荷蘭人胡根斯（Huygens）的空氣唧筒的。（看 Kaempffert: Modern Wonder Workers, pp.467—503）吳先生舉的兩個「發明」的例子，其實都是我所說的「模倣到十足時的一點新花樣」。吳先生又說：「創作也須靠模倣為入手，但祇模倣是不够的。」這和我的說法有何區別？他把「創作」歸到「精神文明」方面，如美術，音樂，哲學等。這幾項都是「模倣以外，還須有極高的開闢天才，獨立的精神。」我的說法並不否認天才的重要。我說的是：

模倣熟了，就是學會了，工具用的熟了，方法練的細密了，有天才的人自然會「熟能生巧」，這一點功夫到時的奇巧新花樣就叫做創造。（信心與反省頁四八〇）吳先生說：

「創造須由模倣入手。」我說：「一切所謂創造都從模倣出來。」我看不出有一絲一毫的分別。

如此看來，吳先生列舉的四個方式，其實只有一個方式：一切發明創作都從模倣出來。沒有天才的人只能死板的模倣；天才高的人，功夫到時，自然會改善一點；改變的稍多一點，新花樣添的多了，就好像是一件發明或創作了，其實還只是模倣功夫深時添上的一點新花樣。

這樣的說法，比較現時一切時髦的創造論似乎要減少一點弊竇。今日青年人的大毛病是誤信「天才」「靈感」等等最荒謬的觀念，而不知天才沒有功力只能蹉跎自誤，一無所成。世界大發明家愛迪生說的最好：「天才（Genius）是一分神來，九十九分汗下。」他所謂「神來」（Inspiration），即是玄學鬼所謂「靈感」。用血汗苦功到了九十九分時，也許有一分的靈巧新花樣出來，那就是創作了。頹廢懶惰的人，癡待「靈感」之來，是終無所成的。壽生先生引孔子的

話：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」這一位最富於常識的聖人的話是值得我們大家想想的。

三十三，六，廿五。

中國本位的文化建設宣言

王新命等

一　沒有了中國

在文化的領域中，我們看不見現在的中國了。中國在對面不見人形的濃霧中，在萬象蜷伏的嚴寒中，沒有光，也沒有熱。爲着尋覓光與熱，中國人正在苦悶，正在摸索，正在掙扎。有的雖拚命鑽進古人的墳墓，想向骷髏分一點餘光，乞一點餘熱；有的抱着歐美傳教師的脚，希望傳教師放下一根超度衆生的繩，把他們吊上光明溫暖的天堂。但骷髏是把他們從黑暗的邊緣帶到黑暗的深淵，從蕭瑟的晚秋導入凜烈的寒冬；傳教師是把他們懸在半空中，使他們在上不着天下不着地的虛無境界中漂泊流浪，憧憬摸索，結果是同一的失望。

中國在文化的領域中是消失了；中國政治的形態、社會的組織和思想的內容與形式，已經失去了它的特徵。由這沒有特徵的政治、社會和思想所化育的人民，也漸漸的不能算是中國人。所

以我們可以肯定的說：從文化的領域去展望，現代世界裏面固然已經沒有了中國，中國的領土裏面也幾乎已經沒有了中國人。

要使中國能在文化的領域抬頭，要使中國的政治、社會和思想都具有中國的特徵，必須從事於中國本位的文化建設。日本的畫家常常說：「西洋人雖嫌日本畫的色彩過於强烈，但若日本畫沒有那種刺目的强烈色彩，那裏還成爲日本畫！」我們在文化建設上，也需要有這樣的認識。

要從事中國本位的文化建設，必需用批評的態度、科學的方法，檢閱過去的中國，把握現在的中國，建設將來的中國。我們應在這三方面盡其最大的努力。

二　一個總清算

中國在文化的領域中，曾佔過很重要的位置。從太古直到秦漢之際，都在上進的過程中。春秋戰國形成了我們的希臘羅馬時代，那眞是中國文化大放異彩的隆盛期。但漢代以後，中國文化就停頓了。宋明雖然還有一個新的發展，綜合了固有的儒、道和外來的佛學，然而並未超出過去文化的範圍，究竟是因襲的東西。直到鴉片戰爭纔發生了很大的質的變動。巨艦大炮帶來了西方文化的消息，帶來了威脅中國步入新時代的警告。於是古老的文化起了動搖，我們乃從因襲的睡夢中醒覺了。

隨着這種醒覺而發生的，便是曾國藩、李鴻章的「洋務」運動，康有爲、梁啓超的「維新」運動，孫中山先生的「革命」運動。

曾李的洋務運動祇知道「堅甲利兵」和「聲光化電」的重要，完全是技藝的模仿。康梁的維

新運動在於變法自强，不過是政治的抄襲。這都可說是「中學爲體西學爲用」的見解，雖在當時也自有其除舊布新之歷史的使命，然畢竟是皮毛的和改良的辦法，不能滿足當時的要求，於是有孫中山先生所領導的辛亥革命。他以把中國固有的「從根救起來」，把人家現有的「迎頭趕上去」爲前題，主張對中國的社會、政治、經濟作徹底的改造。

民國四、五年之交，整個的中國陷在革命頓挫，內部危機四伏，外患侵入不已的苦悶中。一般人以爲政治不足以救國，需要文化的手段，於是就發生了以解放思想束縛爲中心的五四文化運動。經過這個運動，中國人的思想遂爲之一變。

新的覺醒要求新的活動，引導辛亥革命的中華革命黨遂應時改組，政治運動大爲展開。「打倒軍閥」，「打倒帝國主義」的聲浪遍於全國，由此形成了一個偉大的國民革命。其間雖有種種波折，但經過了這幾年的努力，中國的政治改造終於達到了相當的成功。

這時的當前問題在建設國家。政治、經濟等方面的建設既已開始，文化建設工作亦當着手，而且更爲迫切。但將如何建設中國的文化，却是一急待討論的問題。有人以爲中國該復古：但古代的中國已成歷史；歷史不能重演，也不需要重演。有人以爲中國應完全模仿英美：英美固有英美的特長，但地非英美的中國，應有其獨特的意識形態；並且中國現在是在農業的封建的社會和工業的社會交嬗的時期，和已完全進到工業時代的英美，自有其不同的情形；所以我們決不能贊成完全模仿英美。除却主張模仿英美的以外，還有兩派：一派主張模仿蘇俄；一派主張模仿意德。但其錯誤和主張模仿英美的人完全相同，都是輕視了中國空間時間的特殊性。

目前各種不同的主張正在競走，中國已成了各種不同主張的血戰場；而透過各種不同的主張

的各種國際文化侵略的魔手，也正在暗中活躍，各欲爭取最後的勝利。我們難道能讓他們去混戰麼？

三　我們怎麼辦

不，我們不能任其自然推移，我們要求有中國本位的文化建設！在建設的進程中，我們應有這樣的認識：

（一）中國是中國，不是任何一個地域，因而有它自己的特殊性。同時，中國是現在的中國，不是過去的中國，自有其一定的時代性。所以我們特別注意於此時此地的需要。此時此地的需要就是中國本位的基礎。

（二）徒然讚美古代的中國制度思想，是無用的；徒然詛咒古代的中國制度思想，也一樣無用；必需把過去的一切，加以檢討，存其所當存，去其所當去。其可讚美的良好制度、偉大思想，當竭力爲之發揚光大，以貢獻於全世界；而可詛咒的不良制度、卑劣思想，則當淘汰務盡，無所吝惜。

（三）吸收歐美的文化，是必要而且應該的。但須吸收其所當吸收，而不應以全盤承受的態度，連渣滓都吸收過來。吸收的標準，當決定於現代中國的需要。

（四）中國本位的文化建設，是創造，是迎頭趕上去的創造。其創造目的是使在文化領域中因失去特徵而沒落的中國和中國人，不僅能與別國和別國人並駕齊驅於文化的領域，並且對於世界的文化能有最珍貴的貢獻。

（五）我們在文化上建設中國，並不是拋棄大同的理想，是先建設中國，成為一整個健全的單位，在促進世界大同上能有充分的力。

要而言之：中國是既要有自我的認識，也要有世界的眼光，既要有不閉關自守的度量，也要有不盲目模仿的決心。這認識纔算得深切的認識。

循着這認識前進，那我們的文化建設就應是：

不守舊；

不盲從；

根據中國本位，採取批評態度，應用科學方法來：

檢討過去，

把握現在，

創造將來。

不守舊，是淘汰舊文化，去其渣滓，存其精英，努力開拓出新的道路。不盲從，是取長捨短，擇善而從，在從善如流之中，仍不昧其自我的認識。根據中國本位，採取批評態度，應用科學方法來檢討過去，把握現在，創造將來，是要清算從前的錯誤，供給目前的需要，確定將來的方針，用文化的手段產生有光有熱的中國，使中國在文化的領域中能恢復過去的光榮，重新佔着重要的位置，成為促進世界大同的一枝最勁最強的生力軍。

王新命　何炳松　武堉幹　孫寒冰　黃文山　陶希聖　章　益　陳高傭　樊仲雲　薩孟武

民國二十四年一月十日



試評所謂「中國本位的文化建設」

胡適

新年裏，薩孟武、何炳松先生等十位教授發表的一個中國本位的文化建設宣言，在這兩三個月裏，很引起了國內人士的注意。我細讀這篇宣言，頗感覺失望，現在把我的一點愚見寫出來，請薩、何諸先生指教，並請國內留意這問題的朋友們指教。

十教授在他們的宣言裏，曾表示他們不滿意於「洋務」「維新」時期的「中學爲體西學爲用」的見解。這是很可驚異的！因爲他們的「中國本位的文化建設」正是「中學爲體西學爲用」的最新式的化裝出現。說話是全變了，精神還是那位勸學篇的作者的精神。「根據中國本位」，不正是「中學爲體」嗎？「採取批評態度，吸收其所當吸收」，不正是「西學爲用」嗎？

我們在今日必須明白「維新」時代的領袖人物也不完全是盲目的抄襲，他們也正是要一種「中國本位的文化建設」。他們很不遲疑的「檢討過去」，指出八股，小脚，鴉片等等爲「可詛咒的

他們苦心苦口的提倡「維新」，也正如薩、何諸先生們的理想，要「存其所當存，去其所當去」。他們不良制度」；同時他們也指出孔教，三綱，五常等等爲「可讚美的良好制度，偉大思想」。

他們的失敗是薩、何諸先生們在今日所應該引爲鑒戒的。他們的失敗只是因爲他們的主張裏含的保守的成分多過於破壞的成分，只是因爲他們太捨不得那個他們心所欲而口所不能言的「中國本位」。他們捨不得那個「中國本位」，所以他們的維新政綱到後來失敗了。到了辛亥革命成功之後，帝制推翻了，當年維新家所夢想的改革，自然在那大變動的潮流裏成功了。辛亥的革命是戊戌維新家所不敢要求的，因爲推翻帝制，建立民主，豈不要毀了那個「中國本位」了嗎？然而在辛亥大革命之後，「中國本位」依然存在，於是不久大家又都安之若固有之了！

辛亥以來，二十多年了，中國經過五四時代的大震動，又經過民國十五六年國、共合作的國民革命的大震動。每一次大震動，老成持重的人們，都疾首蹙額，悲歎那個「中國本位」有隕滅的危險。尤其是民十五六的革命，其中含有世界最激烈的社會革命思潮，所以社會政治制度受的震撼也最厲害。那激烈震盪在一剎那間過去了，雖然到處留下了不可磨滅的創痕，始終沒有打破那個「中國本位」。然而老成持重的人們，却至今日還不曾擱下他們悲天憫人的遠慮。何鍵、陳濟棠、戴傳賢諸公的復古心腸當然是要維持那個「中國本位」，薩孟武、何炳松諸公的文化建設宣言也只是要護持那個「中國本位」。何鍵、陳濟棠諸公也不是盲目的全盤復古：他們購買飛機槍砲，當然也會挑選一九三五的最新模特兒；不過他們要用二千五百年前的聖經賢傳來教人做人罷了。這種精神，也正是薩、何十教授所提倡的「存其所當存，吸收其所當吸收」。

我們不能不指出，十教授口口聲聲捨不得那個「中國本位」，他們筆下儘管宣言「不守舊」，

其實還是他們的保守心理在那裏作怪。他們的宣言也正是今日一般反動空氣的一種最時髦的表現。時髦的人當然不肯老老實實的主張復古，所以他們的保守心理都托庇於折衷調和的烟幕彈之下。對於固有文化，他們主張「去其渣滓，存其精英」；對於世界新文化，他們主張「取長捨短，擇善而從」：這都是最時髦的折衷論調。陳濟棠、何鍵諸公又何嘗不可以全盤採用十教授的宣言來做他的烟幕彈？他們並不主張八股小脚，他們也不反對工業建設，所以他們的新政建設也正是「取長捨短，擇善而從」；而他們的讀經祀孔也正可以掛起「去其渣滓，存其精英」的金字招牌！十教授的宣言，無一句不可以用來替何鍵、陳濟棠諸公作有力的辯護的。何也？何、陳諸公的中心理論也正是要應付「中國此時此地的需要」，建立一個中國本位的文化。

薩、何十教授的根本錯誤在於不認識文化變動的性質。文化變動有這些最普遍的現象：

第一，文化本身是保守的。凡一種文化既成為一個民族的文化，自然有他的絕大保守性，對內能抵抗新奇風氣的起來，對外能抵抗新奇方式的侵入。這是一切文化所公有的惰性，是不用人力去培養保護的。

第二，凡兩種不同文化接觸時，比較觀摩的力量可以摧陷某種文化的某方面的保守性與抵抗力的一部分。其被摧陷的多少，其抵抗力的強弱，都和那一個方面的自身適用價值成比例：最不適用的，抵抗力最弱，被淘汰也最快，被摧陷的成分也最多。如鐘表的替代銅壺滴漏，如槍礮的替代弓箭刀矛，是最明顯的例。如泰西曆法之替代中國與回回的曆法，是經過一個時期的抵抗爭鬬而終於實現的。如飲食衣服，在材料方面雖不無變化，而基本方式則因本國所有也可以適用，所以至今沒有重大的變化：吃飯的，決不能都改吃「番菜」，用筷子的，決不能全改用刀叉。

第三，在這個優勝劣敗的文化變動的歷程之中，沒有一種完全可靠的標準可以用來指導整個文化的各方面的選擇去取。十教授所夢想的「科學方法」，在這種鉅大的文化變動上，完全無所施其技。至多不過是某一部分的主觀成見而美其名爲「科學方法」而已。例如婦女解放，只許到家在今日應該公認爲合理的事。但我們不能濫用權力，武斷的提出標準來說：婦女放脚剪髮，大放脚剪髮爲止，更不得燙髮，不得短袖，不得穿絲襪，不得跳舞，不得塗脂抹粉。政府當然可以用稅則禁止外國奢侈品和化裝品的大量輸入，但政府無論如何聖明，終是不配做文化的裁判官的，因爲文化的淘汰選擇是沒有「科學方法」能做標準的。

第四，文化各方面的激烈變動，終有一個大限度，就是終不能根本掃滅那固有文化的根本保守性。這就是古今來無數老成持重的人們所恐怕要隕滅的「本國本位」。這個本國本位就是在某種固有環境與歷史之下所造成的生活習慣；簡單說來，就是那無數無數的人民，那才是文化的「本位」。那個本位是沒有毀滅的危險的。物質生活無論如何驟變，思想學術無論如何改觀，政治制度無論如何翻造，日本人還只是日本人，中國人還只是中國人。試看今日的中國女子，脚是放了，髮是剪了，體格充分發育了，曲線美顯露了，但她無論如何摩登化，總還是一個中國女人，和世界任何國的女人都絕不相同。一個徹底摩登化的都市女人尙且如此，何況那無數無數僅僅感受文化變動的些微震盪的整個民族呢？所以「中國本位」，是不必勞十教授們的焦慮的。戊戌的維新，辛亥的革命，五四時期的潮流，民十五六的革命，都不曾動搖那個搴不倒的中國本位。在今日有先見遠識的領袖們，不應該焦慮那個中國本位的動搖，而應該焦慮那固有文化的惰性之太大。今日的大患並不在十教授們所痛心的「中國政治的形態，社會的組織，和思想的內容

與形式，已經失去它的特徵。」我們的觀察，恰恰和他們相反。中國今日最可令人焦慮的，是政治的形態，社會的組織，和思想的內容與形式，處處都保持中國舊有種種罪孽的特徵，太多了，太深了，所以無論什麼良法美意，到了中國都成了踰淮之橘，失去了原有的良法美意。政治的形態，從娘子關到五羊城，從東海之濱到峨嵋山脚，何處不是中國舊有的把戲？社會的組織，從破敗的農村，到簇新的政黨組織，何處不具有「中國的特徵」？思想的內容與形式，從讀經祀孔，國術國醫，到滿街的性史，滿牆的春藥廣告，滿紙的洋八股，何處不是「中國的特徵」？

我的愚見是這樣的：中國的舊文化的惰性實在大的可怕，我們正可以不必替「中國本位」擔憂。我們肯往前看的人們，應該虛心接受這個科學工藝的世界文化和它背後的精神文明，讓那個世界文化充分和我們的老文化自由接觸，自由切磋琢磨，借它的朝氣銳氣來打掉一點我們的老文化的惰性和暮氣。將來文化大變動的結晶品，當然是一個中國本位的文化，那是毫無可疑的。如果我們的老文化裏眞有無價之寶，禁得起外來勢力的洗滌衝擊的，那一部分不可磨滅的文化將來自然會因這一番科學文化的淘洗而格外發輝光大的。

總之，在這個我們還只僅僅接受了這個世界文化的一點皮毛的時候，侈談「創造」固是大言不慚，而妄談折衷也是適足爲頑固勢力添一種時髦的烟幕彈。

二十四、三、三十。

——原載「獨立評論」第一四五號

（廿四年四月六日北平出版）

充分世界化與全盤西化

胡適

二十年前，美國展望週報（The Outlook）總編輯阿博特（Lyman Abbott）發表了一部自傳，其第一篇裏記他的父親的談話，說：「自古以來，凡哲學上和神學上的爭論，十分之九都只是名詞上的爭論。」阿博特在這句話的後面加上一句評論，他說：「我父親的話是不錯的。但我年紀越大，越感覺到他老人家的算術還有點小錯。其實剩下的那十分之一，也還只是名詞上的爭論。」

這幾個月裏，我讀了各地雜誌報章上討論「中國本位文化」「全盤西化」的爭論，我常常想起阿博特父子的議論。因此我又聯想到五六年前我最初討論這個文化問題時，因爲用字不小心，引起的一點批評。那一年（一九二九）中國基督教年鑑（Christian Year-book）請我做一篇文字，我的題目是「中國今日的文化衝突」，我指出中國人對於這個問題，曾有三派的主張：一是

抵抗西洋文化，二是選擇折衷，三是充分西化。我說，抗拒西化在今日已成過去，沒有人主張了。但所謂「選擇折衷」的議論，看去非常有理，其實骨子裏只是一種變相的保守論。所以我主張全盤的西化，一心一意的走上世界化的路。

那部年鑑出版後，潘光旦先生在中國評論週報裏寫了一篇英文書評，差不多全文是討論我那篇短文的。他指出我在那短文裏用了兩個意義不全同的字，一個是 Wholesale westernization，可譯爲「全盤西化」；一個是 Wholehearted modernization，可譯爲「一心一意的現代化」，或「全力的現代化」，或「充分的現代化」。潘先生說，他可以完全贊成後面那個字，而不能接受前面那個字。這就是說，他可以贊成「全力現代化」，而不能贊成「全盤西化」。

陳序經、吳景超諸位先生大概不曾注意到我們在五六年前的英文討論。「全盤西化」一個口號所以受了不少的批評，引起了不少的辯論，恐怕還是因爲這個名詞的確不免有一點語病。這點語病是因爲嚴格說來，「全盤」含有百分之一百的意義，而百分之九十九還算不得「全盤」。其實陳序經先生的原意並不是這樣，至少我可以說我自己的原意並不是這樣。我贊成「全盤西化」，原意只是因爲這個口號最近於我十幾年來「充分」世界化的主張；我一時忘了潘光旦先生在幾年前指出我用字的疏忽，所以我不曾特別聲明「全盤」的意義不過是「充分」而已，不應該拘泥作百分之百的數量的解釋。

所以我現在很誠懇的向各位文化討論者提議：爲免除許多無謂的文字上或名詞上的爭論起見，與其說「全盤西化」，不如說「充分世界化」。「充分」在數量上即是「儘量」的意思，在精神上即是「用全力」的意思。

我的提議的理由是這樣的：

第一，避免了「全盤」字樣，可以免除一切瑣碎的爭論。例如我此刻穿着長袍，踏着中國緞鞋子，用的是鋼筆，寫的是中國字，談的是「西化」，究竟我有「全盤西化」的百分之幾，本來可以不生問題。這裏面本來沒有「折衷調和」的存心，只不過是爲了應用上的便利而已。我自信我的長袍和緞鞋和中國字，並沒有違反我主張「充分世界化」的原則。我看了近日各位朋友的討論，頗有太瑣碎的爭論，如「見女人脫帽子」，是否「見男人也應該脫帽子」；如我們「能吃番菜」，是不是我們的飲食也應該全盤西化；這些事我看都不應該成問題。人與人交際，應該「充分」學點禮貌，飲食起居，應該「充分」注意衞生與滋養，這就够了。

第二，避免了「全盤」的字樣，可以容易得着同情的贊助。例如陳序經先生說：「吳景超先生既能承認了西方文化十二分之十以上，那麼吳先生之所異於全盤西化論者，恐怕是釐毫之間罷。」我却以爲，與其希望別人犧牲那「毫釐之間」來牽就我們的「全盤」，不如我們自己拋棄那文字上的「全盤」來包羅一切在精神上或原則上贊成「充分西化」或「根本西化」的人們。依我看來，在「充分世界化」的原則之下，吳景超、潘光旦、張佛泉、梁實秋、沈昌曄……諸先生當然都是我們的同志，而不是論敵了。就是那發表「總答覆」的十教授，他們既然提出了「充實人民的生活，發展國民的生計，爭取民族的生存」的三個標準，而這三件事又恰恰都是必須充分採用世界文化的最新工具和方法的，那麼，我們在這三點上邊可以歡迎「總答覆」以後的十教授做我們的同志了。

第三，我們不能不承認，數量上的嚴格「全盤西化」是不容易成立的。文化只是人民生活的

方式，處處都不能不受人民的經濟狀況和歷史習慣的限制，這就是我從前說過的文化惰性。你儘管相信「西菜較合衛生」，但事實上決不能期望人人都吃西菜，都改用刀叉。況且西洋文化確有不少的歷史因襲的成分，我們不但理智上不願採取，事實上也決不會全盤採取。你儘管說基督教比我們的道教、佛教高明的多多，但事實上基督教有一兩百個宗派，他們自己就互相詆毀，我們要的是那一派？若說，「我們不妨採取其宗教的精神」，那也就不是「全盤」了。這些問題，說「全盤西化」則都成爭論的問題，說「充分世界化」則都可以不成問題了。

鄙見如此，不知各位文化討論者以為如何？

二十四，六，二十二。

全盤西化的理由

陳序經

一

我們在第三章裏，已說明折衷派的缺點，在第四章裏又指出復古派的缺點；折衷派和復古派既不能導我們以可通的途徑。我們的唯一辦法，是全盤接受西化，全盤西化的理由很多，我們這裏只能舉其大概罷。

我們先從全盤西化的態度的趨向方面說起。

大約在鴉片戰爭以前，恐怕沒有人想到西化的必要，李之藻、楊廷筠、徐光啓一般名士，對於利瑪竇的天算，固願意效法，然與其想說導中國於西化，不如說是專爲學問上的好奇心，所以差不多整個中國還是醉生夢死於復古排外。自鴉片戰敗以後，中國屢受外人之壓迫，中國人逐漸

知道排外是勢所不能，因爲西方文化的東漸，决非頑固不准外人來中國所能阻止。這種的覺悟我們於薛福成記胡林翼一段故事中可以見之：

有合肥人劉姓，嘗在胡文忠公爲戈什哈；嘗言楚軍之圍安慶也，文忠曾親往視師，策馬登龍山，瞻眄形勢，喜曰：此處俯視安慶如在釜底，賊雖强不足平也。旣復趨至江濱，忽見二洋船鼓輪西上，迅如奔馬，疾如飄風，文忠變色不語，勒馬回營，中途嘔血，幾至墮馬。文忠前已得疾，自是益篤，不數月薨。蓋粤賊之必滅，文忠已有成算；及見洋人之勢方熾，則膏肓之症，着手爲難，雖欲不憂，而不可得矣。閻丹初尙書向在文忠論及洋務，文忠輒搖手閉目，神色不怡者久之，曰：此非吾輩所能知也。

胡林翼死後，當時大臣名士最負盛譽的要算曾國藩。國藩不但覺悟到西洋文化勢力大，而且覺到中國非效法西洋不可。然他所謂西化，不外是西洋的機器。容純甫先生在其西學東漸記（原本英文本，乃容先生自傳中譯此名）有一段話，足以證明曾氏欲採用之西洋文化，錄之於後：

數日後，總督果遣人召予。此次談論中，總督詢余曰：若以爲今日欲爲中國謀最有益最重要之事業，當從何處着？總督此問，範圍至廣，頗耐吾人尋味，設余非於數夕前與友談論知有建立機器廠之議者，予此時必以教育計劃爲答，而命之爲最有益最重要之事矣。今旣明知總督有建立機器廠之意，……於是余乃將教育計劃暫束之高閣，而以機器廠爲前提。

曾文正除了設立機器廠，還設立兵工學校。而對於留學生的遣派，均所贊成。他的兒子紀澤，也學習外國語言文字。然留學生之遣派，及兵工學校的設立，均不外爲採用機器文化的預備。國藩死後，繼國藩而在當時負重望的要算李鴻章，李氏對於各種洋務提倡較多，自他所謂洋

務也不外是求所以强兵之術。他在答郭嵩燾書裏說：「……鄙人職在主兵，亦不得不考求兵法……兵乃立國之要端。」然欲强兵，則兵器不能不講求，所以留學生之派送，亦不外求此。

比較李鴻章的見解稍進一步者是郭嵩燾。郭氏出使倫敦，見聞較廣。他在寄李鴻章書裏說：「兵者末也。各種創制，皆立國之本也。中堂方主兵，故專意考求兵法。愚見所及，各省營制萬無可整頓之理，募勇又非能常也。……嵩燾欲令李丹崖携帶出洋之官學生，改習相度煤鐵鍊冶諸法，及與修鐵路與電學，以求實用。」嵩燾的見解雖高於鴻章，然也注重於機器的西化。

到了張之洞主張中學爲體，西學爲用，其所包含的西學範圍，比李郭等所主張似爲較廣。然張氏仍以中學爲本，西學爲末。張氏的「勸學篇」出版以後，當時人士多以爲至言。然對於張氏做嚴刻之批評的，要算三水胡禮垣先生。胡氏著「新政眞詮」內有「勸學篇書後」專爲批評張氏的書面而做。他說：

自同心至去毒，所謂內篇者，細思其自治之法，竟無一是處。由此以觀其外，則外篇雖有趨時之言，與泰西之法貌極相似者，苟倣而行，亦如無源之水，可立而待其涸；無根之木，可坐而見其枯。（新政眞詮五編卷十七第十九頁）

他又說：

綜觀勸學外篇各論，其合於西法者不無一二，然皮之不存，毛將焉傅？以內篇諸說，蔽塞其中故也。是故由其內篇諸說而觀，則中國振興之機無由而冀。雖然論必有其說源，必由其本，其所以顚倒錯亂，或不自知其非者，則以民權之理，絕未明也。

觀了上面二段話，我們知道翼南已不像南皮之以中學爲本，西學爲末，而做再進一步的接受

西化。他嘗說道：「中國之學西法，錯在不學其心，而但學其法。」這種一刀斷根的見解，則半世以後能言之的還是寥寥無幾！但是胡氏之重心，却在於政治上的民權的介紹，而他所說的民權又不外是君主立憲。（按胡氏以總統制爲民主制，而以民權爲君主立憲。）

胡氏的勸學篇書後著於光緒晚年。從光緒晚年到滿淸傾覆，國人的言論的焦點，全注於君主立憲及民主立憲。主張革命者屬於後，反對革命者屬於前。後者固以滿淸若能翻倒，則一切問題可立解決；前者也以爲君主立憲，若能實行，中國也能興盛；但是事實上，淸廷晚年，既宣佈立憲，以遂前者之欲望，而革命成功，也實現後者之理想；然中國終不能反弱爲强者，由於國人不明白政治不外文化各方面之一方面，而且所謂民權論者（指廣義而言），因爲欲遷就中國人之守舊頑固心理而求速效，於是穿鑿附會，以民權之說，本我國數千年前的固有制度。胡翼南之以君主立憲比之夏禹，民主比之堯舜，因此而贊賞堯舜之孔孟也把做提倡民權之哲人。結果是復古派有所藉口，而洪憲復辟層出不窮，而一般所謂苦心冥索，以求中國的政治的西化，也不可得，而所謂從政治上的改革，推及於他方面的計劃，也成畫餅。

對於這點的錯誤，加以根本上糾正的要算民國四年後的「新青年」的著作者。他們對於孔家思想，極力反對。試看「孔子平議」，「憲法與孔教」，「孔子之道與現代生活」，「吾人最後之覺悟」等篇，便能知道。他們以爲民主主義，是和孔家思想不能並立的。陳仲甫先生說：

> 要擁護那德先生便不得不反對孔教、貞節、舊倫理、舊政治；要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教；要擁護德先生又西擁護賽先生便不得不反對國粹，和舊文學。（新靑年六卷一號第十頁「本誌罪案之答辯書」）

德先生就是民主主義。賽先生就是科學。我們看了這段話便能了然他們不但只要積極的提倡民主主義，還要提倡科學。同時又要消極的去打倒孔家店。這樣的態度連了提倡孔子化的梁漱溟先生，也禁不止的贊道：

從前人雖然想採用西方化，而對於自己根本的文化，沒有下澈底的攻擊。陳先生他們幾位的見解，實在見得很到，我們可以說是對的。

陳先生所反對的中國文化，是包括舊倫理、舊政治、舊藝術、舊宗教、舊文學。質言之：差不多是包括中國文化的全部分。陳先生所欲推倒的舊文化的範圍固很廣，然而在西洋文化的採用上，却特別注重於德先生和賽先生。要擁護德先生和賽先生，固然不能不反對差不多包含全部的中國舊文化；然所謂西洋的德先生和賽先生，是不是也包括了西洋全部的文化呢？

在我們上面所引的「本誌罪案之答辯書」一文陳先生說：

大家平心細想，本誌除了擁護德賽兩二先生之外，還有別項罪案沒有呢？若是沒有，請你們不用專門非難本誌。要有氣力，要有膽量來反對德賽兩先生，才算是好漢，才算是根本辦法。

若是照這段話的語氣意想來看，陳先生所要的西化不外是民主主義和科學；除此以外，別沒所要，則陳先生所要的西化，恐怕非全部的西化。自然的，陳先生也許以爲這兩位先生是西洋文化的最重要最根本的，但是積極的主張接受全盤西化的工夫。陳先生還做不到。陳先生的在中國思想上能別開一個紀元，却在他根本的否認中國一切的孔教化，並非主張全盤西化。（註一：陳先生在再論孔教問題一文裏（新青年二卷五號）以爲既以科學爲正軌，一切宗教皆在廢棄之

列。照這樣看起來陳先生也許反對西洋的宗教。但在基督教與中國人一文（新青年七卷三號）却表贊同的意見。）

陳先生後來的思想的變化，我們可以不必把來討論。但在同「本誌罪案之答辯書」發表那年，我們找得像下面一段宣言：

我們相信世界上的軍國主義和金力主義，已經造了無窮的罪惡，現在是應該拋棄的了！

這種思想本來是歐戰方完了一種流行思想。歐洲人因爲感覺到戰爭的慘狀，而生出一種的反響。然這種反響，我已說過，是一種心理的變態。歐洲人現在早已忘記了！無奈我們中國人也會上了歐洲人的當。我並非是主張軍國主義和金力主義，而出此言，我不外是就事言事。原來所謂近代軍國主義和金力主義，都是和賽先生有了密切的關係。他們不外是西洋文化的各方面之二方面罷。要是賽先生爲歐西近代一切文化的主腦，那麼軍先生和金先生是他所製造出來的，至少是他所贊助的。陳先生在他的「吾人最後的覺悟」一文裏豈不是要拋棄我們數千年來的萎靡不振的舊國家，而建設一個新國家嗎？這種新國家是不是要和世界各國處於同等的地位呢？要是的，那麼我們照舊的萎靡不振，可以不可以生存呢？就使我們而覺到軍國主義金力主義是不好的東西，然而爲了世界各國的軍國主義，和金力主義的猖獗，我們愈要有軍國和金力主義去防備他，去抵抗他。設使我們以爲軍國主義和金力主義產生不少罪惡來，所以要反對，那麼賽先生和德先生也造出不少的罪惡來，那麼吾們也不要德賽兩先生了。結果我們只好再提倡提倡孔子之道罷。其實要是我們覺得中國的文化是不適時需，西洋文化是合用了，孔子之道是不好了，賽先生是好了，那麼要享受賽先生的利益，應當要接受賽先生發脾氣時所給我們的虧。比方：要是我們覺得

單輪手車是太不合用，無人道，而要坐火車，那麼吾們應當預備火車也許走得太速，而出軌，以致生命的危險，要是吾們絕對要火車公司去擔保的確沒有半點危險，而像坐單輪車一樣的兩脚時時可以到地，火車公司一定勸我們道：你只好坐單輪車罷，不要來乘火車。

歐戰後所給中國人一種反響，實在是利害得很。所謂精神救國，所謂西洋文化的崩壞，所謂東方文化的復興，形形色色，舉不勝舉，而比較頭腦清楚的文士名流，也只會說什麼東方的精神文化和西方的物質文化相調和。這種論調顯然是開倒車，顯然是比不上民國七八年間的新青年。

對於這種開倒車而施以攻擊的，也有其人；而尤以胡適之先生及林語堂先生們為透切。我們為篇幅起見，專把胡先生的意見來討論。胡先生的重要著作要算他的「我們對於西洋近代文明的態度」一文。這篇文章的影響如何，我們未得而知。但是廣告方面的力量很大。後來他在「胡適文選」裏介紹「我自己的思想」一文，更作簡短而很有力量的表示。他說：

我很不客氣的指摘我們的東方文明，很熱烈的頌揚西洋的近代文明。

人們常說：東方文明是精神文明，西方文明是物質文明，或唯物的文明；這是有誇大狂的妄人捏造出來的謠言，用來遮掩我們的羞臉的。其實一切文明都有物質和精神的兩部分。材料是物質的，而運用材料的心思才智都是精神的。（這一點最好看林語堂先生在「中學生」（一九三〇年）第二號所發表的「機器與精神」）。

胡先生又說：

少年的朋友們，現在有一些妄人，要煽動你們的誇大狂，天天要你相信中國的舊文化比任何國高，中國的舊道德比任何國好；還有一些不曾出國門的愚人，鼓起喉嚨對你們喊道：

往東走！往東走！西方的這套把戲是行不通了！我要對你們說不要上他們的當，不要拿耳朵當眼睛，睜開眼睛看看自己，再看看世界。我們如果還想把這個國家整頓起來，如果還希望這個民族在世界上佔了一個地位，——只有一條生路，就是我們自己要認錯，我們必須承認自己百事不如人；不但物質機械上不如人，不但政治制度不如人，並且道德不如人，文學不如人，音樂不如人，藝術不如人，身體不如人。

這樣的議論，在我們的出版界是不能多得的。他比陳仲甫先生的見解還進了一步。胡先生在這裏雖不明說全盤接受西洋文化，然所謂「百事不如人」，正和我們的全盤西化相差沒有幾多。假使胡先生這話是代表整個胡先生，都麼我們不能不佩服他是我們一位最好的醫師。不過假使整個胡先生是在胡先生一切的言論裏找出，那麼我們免不得要懷疑胡先生對於整個西洋近代文化，是否熱烈的去頌揚，而對於整個東方文化，是否不客氣的指摘。

胡先生以爲西洋文化的第一特色是科學，（看「我們對於西洋近代文明的態度」。在評梁漱溟的「東西文化及其哲學」一文他以德賽二先生爲西洋文化的特色。）然而胡先生却處處表示近數百年來的中國學問，是合乎科學的方法。胡先生曾說過：

一千年的黑暗時代，逐漸過去之後，才有兩宋的中興。宋學是從中古宗教裏滾出來的。程頤朱熹一派，認定格物致知的基本方法，大膽的疑古，小心的考證，十分明顯的表示一種「嚴刻的理智態度走科學的路。」這個風氣一開，中間雖有陸王的反科學的有力運動，終不能阻止這個科學的路重現，而大盛於最近的三百年。這三百年的學術，自顧炎武閻若璩，以至戴震、崔述、王念孫、王引之，以至孫詒讓、章炳麟，我們決不能不說是「嚴刻的理智態

度走科學的路。」

我讀東西學術接觸史，曾發生過一個疑問，這就是這三百年來的學問的工夫稍合於科學方法，而又正於西洋科學輸入中國的時期，究竟這兩件東西，有沒有關係呢？正確的證據固然是不易多找，然有理的假設，每每使我相信他們有了不小的關係。原來中國人的排外及門戶意見最深，受了人家的影響，却還是閉口不說。我上面所擧的陸象山，就是一例。又像戴震的思想與西洋思想相合之處甚多，然偏偏要說出自孔子。因此之故，我遂以這疑問暫做爲肯定，——就是這三百年來的科學方法是受過西洋的影響——以爲研究的假設。不過胡先生在這處說，這種科學的方法，是始自程頤朱熹，顯然是中國的固有東西。這一點至少是胡先生的意見。假使大家都是科學方法，至多只有程度上的差異，沒有性質的不同。但是爲什麼這麼久長的科學方法，除了用以鑑別古董外，沒有發生他種效力？西洋物質文化的發達，完全靠於科學，要是中國自己已有了科學，爲什麼在物質文化上沒有半點影響！

其次在胡先生所著的「中國哲學史大綱」的導言裏，我們找出下面一段話：

世界上的哲學，大概可分爲東西兩支。東支又分印度中國兩系。西支也分希臘猶太兩系。初起的時候，這四系都可算作獨立發生的。到了漢以後，猶太系加入希臘系，成了歐洲中古的哲學。印度系加入中國系，成了中國中古的哲學。到了近代，印度系的勢力漸衰，儒家復起，遂產生了中國近世的哲學，歷宋元明清直到於今。歐洲的思想漸漸脫離了猶太的勢力，遂產生歐洲的近世哲學。到了今日，這二大支的哲學互相接觸，互相影響。五十年後，或一百年後，或竟能發生一種世界的哲學，也未可知。

我是從民國十四年的第十一版抄出來。胡先生有了一篇再版序，他聲明有點見解，本想改正。他是指那一點，我們未得而知。但是再序是民國八年寫的，我閱梁漱溟先生的「東西文化及其哲學」對於胡先生這段話，曾提出嚴重的抗議（第十八頁），胡先生在十一年（？）的評梁漱溟先生「東西文化及其哲學」一文，却沒有一言提及。也許胡先生對於上面一段話，還是負責。但是胡先生而果負責，那麼胡先生所說的西化，不外是部分的西化，非全盤的西化。其實中國的哲學是與中國文化有很密切的關係，若是中國的哲學能和西洋哲學相接觸，而產生世界哲學，則其與一般所謂東西文化接觸，而產生世界文化，相去幾何呢？此外關於胡先生對於西洋文化他方面，如宗教態度，尚有多少商量之處。

總括上面的話來看，我們覺得中國人這六七十年來對於西洋文化的態度，的確有不少的變更。把曾國藩和李鴻章的西洋文化的見解來比較，相差固然有限，然把胡林翼來和胡適之先生相比一比，却有天淵之別。這是無論是誰，都要承認的。

自然的，假使我們對於胡適之先生的批評是不錯，則主張全盤西化的人，還是不易找得。然從曾國藩、張之洞一般的西洋文化的觀念的逐漸從很小的範圍，而趨到較大的範圍，從枝末的採用主張，而到根本的採用的主張，則全盤西化的主張是一種必然的趨勢。

我們已指出他們的錯誤。其實，他們之中能夠知其錯誤，並非沒有人，我們且看看罷。

甲午喪師，舉國震動。年少氣盛之士，疾首扼腕言「維新變法」，而疆吏若李鴻章張之洞輩亦稍稍和之。而其流行語則有所謂「中學爲體西學爲用」者，張之洞最樂道之，而舉國以爲至言。蓋當時之人，絕不承認歐美人除能製造，能測量，能駕駛，能操練之外，更有其他學

問，而在譯出西書中求之，亦確無他種學問可見。康有爲梁啓超譚嗣同輩，即生育於此種「學問飢荒」之環境中，冥想枯索，欲以構成一種「不中不西，即中即西」之新學派，而已爲時代所不容。蓋固有之舊思想既深根固蒂，而外來之新思想，又來源淺觳，汲而易竭，其支絀滅裂，固宜然矣。

這是梁任公「清代學術概論」裏的一段話。十年前梁先生已見到這層。今後的我們，假使不痛定思痛去變換態度，則過二三十年後，恐怕也只會自悔道：「深根固蒂」，沒有法子了！

六七十年來的西化的錯誤，本來是在於遲疑不決的態度。俾士麥老早說過：中國和日本的競爭，日本必勝，中國必敗，因爲日本到歐洲來的人，討論各種學術，講求政治原理，謀回國做根本的改造；中國人到歐洲來的，祇問某廠的船礮造得如何，價值如何，買了回去就算了。

二

態度上的西化，既如上面所說；事實上的西化，又怎麼樣呢？歷史告訴我們，中西文化的接觸，是始於景教的傳入；然當時不但因交通的不便而阻止其滋長，且歐洲當時的文化，並不大高於中國，所以她的命運，不久斷絕。元時，天主教也傳入，但當時的歐洲，仍是醉夢於中世紀的基督教統治之下，加以元初天主教徒之來華，與其說是爲傳教，不如說是探元朝的虛實，以及勸元帝停止西侵；讀過 (Friar John of Plan de Caspini) 一二四五——一二四七東來的遊記者，當能了解。況且十三世紀的歐洲文化，並無進步於景教東來時的歐洲文化，所以這次東來，結果也無異於景教。

十五世紀的歐洲則不然，她已朝向新文化的路，她已逐漸脫離中世紀的烏煙瘴氣。她正像旭日初升，如花初發。地球是四方的學說，已經打破。航海家已不再畏懼駛船到地之盡處，不復再還。科學的種子，已出了萌芽。這時的歐洲是一個新歐洲，而非中世紀的歐洲。

在這樣環境之下，西洋人開始和我們做海道的交通，而開東西文化接觸的先河。西洋人從海道而來中國的，是一五一六年的葡人伯斯特羅 (Perestrello)。繼伯斯特羅而起者爲安德來德 (Andrade) 於一五一七年至上川島，及同年葡人馬加來哈 (Mascarenhas) 至福建。這般東來的先鋒的目的，本來是在於商業上的贏利，但是商業上的往來日繁，宗教的輸入遂因之而發生，(Francis Xavier) 雖不得志而卒於上川島 (一五五二)，然繼他而起者像利瑪竇 (一五七九)，却在中國的文化上影響不少。利瑪竇在廣東時的信徒雖不多，然在北京却有很好的成績。此後教士之逐漸增加，信徒的日多，聖經的傳佈，教堂的建設，在其最盛之時。教堂之建設在廣東有了七所，江南百餘所。一六六三年十八省的信徒約在十四五萬，而一六九六年單在北京受洗禮者，也有了六百三十人。

十八世紀以後，因爲政府之禁止傳教事業，表面上固若失敗，然根蒂已深。至了十九世紀初葉，新教又逐漸趨入。此後基督教在中國的勢力，漫延全國，我人縱不贊成這種宗教，然而事實上的基層教化，是沒有可疑的。

但是一般教士最初於西洋文化的輸入，而貢獻於中國的，與其說是宗教方面，不如說是科學方面。而這時的科學最重要的，却是天文算術。據說利瑪竇在韶州時已與其弟子譯述「幾何原本」。後來在北京，得了中國人士之贊助，於算術上的翻譯，更因之而增。至於天文上的曆法的推算的

精確，且爲政府所採用。我們試看楊光先之恢復古曆的錯誤，不但自己因而入獄，則滿廷群臣，也覺得西法之當採，以及光先的錯誤。

除了天算以外，西洋的兵器像銃礮也已爲明末政府所採用。不過兵器及機器的需要及機器廠的設備，特別盛於洪楊亂後。同治四年（一八六五）設江南機器製造局於上海，五年奏設輪船製造廠於福建，九年設機器製造局於天津，十一年派選學生留美，請開煤鐵礦設輪船招商局。到了光緒元年的籌辦鐵甲兵船，請設洋學局於各省，分格致測算輿圖火輪機器兵法礮法化學電學諸科。從此以後，一切的建設，像電報局，開礦務，均是西化的表徵。

在教育方面，所謂廢除科舉，設立學校；在政治方面的派大臣出洋考察政治，請洋人顧問，均是實行西化的表示。到了現在，所謂教育及政治上的西洋化，差不多處處都可以指出。其實不但是政治教育已受了不少的西化，就是在思想哲學方面我們也要洋化。外國的學者像杜威羅素，我們也請過來演講，連了所謂以文載道的中國人，逐漸且覺到在文學上不如西洋人，所以西洋文學上的介紹和翻譯，也逐漸的增加起來。

上面的敍述，當然是太過簡單。然也可以給我們一個印象：這就是中國在事實上是趨於全盤接受西洋文化。不過三百年來的西化，終不見得中國的文化能够和各國立於對抗的地位，是因中國人不願去誠心誠意來接受西洋文化的全部，而只求目前的部分的西洋文化。比方張之洞未嘗不覺到採用西法的必要，然又要保存中學以爲根本；未嘗不知西洋文化勝於日本文化，然又要勸人留學西洋不如留學東洋，這種的不澈底和非全盤的西洋化，結果是養出不中不西即中即西的梁任公一班學者。學問上固是此，全部文化亦何莫不然？其實，文化是沒有東西之分，要是我們覺得

人家的文化是優高過我們，是適用過我們，我們去學人家，已恐做不到，何況還要把有限的光陰腦力，去穿鑽這已成陳述的古董！

三

要是理論上和事實上中國已趨於全盤西化的解釋，尚不能給我們以充分的明瞭，則全盤西化的必要，至少還有下面二個理由：

（1）歐洲近代文化的確比我們進步得多。

（2）西洋的現代文化，無論我們喜歡不喜歡，牠是現世的趨勢。

想對於第一的理由有充分的明瞭，最好把西洋文化的發展，和中國的文化的發展比較來看。周秦時代的中國文化，比之古代希臘的文化沒有什麼愧色，這是一般人所承認的。漢朝統一以後，中國文化遂走入黑暗時代，然歐洲在中世紀的趨向，正像漢以後的中國。中世紀的歐洲和漢以後的中國的文化的異點，從大體來說，前者深染宗教彩色，後者偏於倫理；然而文化的性質，不但只包含宗教或倫理，而且包含了政治和其他方面。我們所謂深染宗教的彩色，不外是指其文化的趨向的重心所在罷。

但是歐洲的宗教彩色雖濃，歐洲中世紀的宗教和政治自始至終，成爲對峙的勢力。中國的政治道德却互相利用；儒家給專制君主以統治的理論，而專制君主又給儒者以實力的保護和宣傳；這二者調和起來，所以延長的時間較久，而其勢力也大。反之，在歐洲政教分開，差不多是中世紀最流行的觀念；他們的意見是：教會所應管理的事是精神（Spiritual），而皇帝所應管理的事

是世俗的（Temporal），他們各人有各人的範圍而不能踰越。我們以為事實上政教的關係是密切的，正像我們上面所說的文化的各方面的密切關係而不能分開，理論上若硬要把他們來分開，結果是使二者互相衝突，歐洲中世紀的政教的衝突的原因，未嘗不因此。

所以從一方面看去，歐洲的中世紀，固然與漢以後的中國相像，然他們究有異處。專從文化的各方面來比較，中國固然不下於歐洲，然從文化發展的目的上看，歐洲的確已佔了優勢。其實，我們可以說中世紀的歐洲文化，也是我們所謂文化過渡時代，因為所謂中世紀的歐洲文化，並非歐洲那一部份的國有文化，而是希臘、羅馬、希伯來三種聯合的文化。希臘的文化的特性是偏於倫理方面，希伯來是宗教方面，羅馬是統治世界的帝國。設使最初一般教父，而始終絕對主張政教合一，中世紀的歐洲，也許成為教會式的帝國；無奈他們總趨於政教分離的主張，結果是政教合一，是到了十四五世紀後纔能實現。加以政教未趨一以前，歐洲文化又得了十字軍的東征，和元朝的西侵，而和東方文化相接觸。反之，在我們中國，自三代以下，都自成一種系統。佛教的侵入，固有不少的影響，然中國人的脾胃已存着老莊的氣味，所以佛教之來，既非大異，也沒有什麼利害的衝突。

歐洲因為了常常和外界文化接觸，及內部的特殊環境，而時換新局面，所以他的文化裏所含的各種特性較多，而改變也易。我們試讀歐洲史，而見其像我們中國人對於外來文化那樣排除藐視的，能有幾人？我們的文化，所以到這樣單調，和停滯，不外是不願去學他人。所以從東西文化發展上看去，不但這兩三百年來，我們樣樣的進步，沒有人家這麼快，何況二三百年前的西洋所佔的位置，已比我們好得多？文化本來是變化的，而且應時時變化，停而不變，還能叫做什麼

化呢？

假使文化發展上的比較，尚不能澈底使我們明白歐洲文化的確比我們的文化為優，我們再把文化的成分來分析而比較，則我們所得的結論也是一樣。

衣、食、住差不多是人生物質生活的要件。沒有到外國的人，也許不覺得我們的生活的簡陋，然一到外國的人，總免不得要覺到我們的生活，若不客氣來說一句，這是未完全開化的生活。「歐洲沒有窮人」，一位住在歐洲好多年的朋友有一次這樣的對我說。其實，我們看歐洲報紙，見得歐人天天都在那邊說得他們的窮況，何等不利害，然而平心來說：歐人所謂窮，是沒有舒服，中國人的窮，是窮到非人的生活。我們不要遠跑，只在上海、北京、廣州附近的地方看看，便能了然，這些的人，一天二餐還沒法子去弄好，說什麼來和歐洲人比較？

這不過是從經濟方面來說，我們若從農、工、商業看，那麼我們比諸西洋人，更有天淵之別。說起農業，中國現在有什麼出產是值得和世界相媲美的呢？說起工業，一個這麼大的廣州，數不出五枝煙筒，比起從比利時而入德境以至柏林的那條路的數不盡的工廠，有什麼分別呢？說起商業，中國人不但沒有法子去在世界市場上競逐，連了國內也不上外人！

若把政治教育以及他方面的情況來和西洋比較，我們實在說不出來。我們要和西洋比較科學嗎？交通嗎？出版物嗎？哲學嗎？其實連了所謂禮教之邦的中國道德，一和西洋道德比較起來，也只有愧色。所以西洋文化之優於中國，不但只有歷史上的證明，就是從文化成分的各方面來看，也是一樣。

應該全盤接受西洋文化的第一理由，略如上說。現在可以解釋第二個理由。西洋文化是世界

文化的趨勢。質言之：西洋文化在今日，就是世界文化。我們不要在這個世界生活則已，要是要了，則除了去適應這種趨勢外，只有束手待斃。我們試想，設使我們而始終像王壬秋、義和團那樣頑固，現在的中國又要怎麼樣呢？

試看美國的印第安人，爲什麼到這田地呢？照我的意見，不外是不願去接受新時代的文化，而要保存他們自己的文化，結果不但他們的文化保存不住，連了他們自己也保存不住。反之，美國的黑人，能够蒸蒸日上，不外是能够適應新時代的文化。平心來說，美國白種人的仇視及壓迫黑人，比諸印第安人利害得多，然一則以存，以盛；一則以衰，以滅；這樣例子，可爲吾國一般躊躇不願全盤接受西洋文化的良劑。我們試想：假使一個黑人願爲美國人照舊的做奴隸，而不願努力去同白種人作同樣的生活，我們必定看不起他。然一個中國不願去接受現代趨勢的西洋文化，而要保留過去的文化，從一個旁觀人來看起來，他必定說道：其異於奴隸者幾希？

其實要是我們看看我國的黎人苗人的歷史，已足爲我們殷鑑。比方：在南海數百年來，耗過無數金錢，費過無數頭顱，去征伐黎人，然到今，我們一談到海南，總會談到扶黎。救黎其原因也不外是因爲黎人不願接受我們的文化，結果他們的情況日弄日壞。我們若不痛改前非，則後之視今，恐猶今之視昔。

四

我們已解釋全盤採納西洋文化的必要，我們現在可以將一般反對這種主張的人的意見，略爲說明，以爲本章的結論。

反對全盤採納西洋文化的人，以爲每一民族，有一民族（特）有之文化，所以文化成爲民族的生命。他們的結論是：文化亡，則民族亡。這種意見的錯誤，是在於不明瞭文化乃人類的創造品，民族的精神，固然可於文化中見之，然他的眞諦，並不在於保存文化，而在於創造文化。過去的文化是過去人的創造品，時境變了，我們應當隨着時境而創造新文化，否則我們的民族，只有衰弱，只有淪亡。

又有些人以爲全盤採用西洋文化，就使民族不至於淪亡，然我們何忍把祖宗之創業，置於淪亡而不取？我們的回答是：全盤採用西洋文化，決不會生出這種結果，因爲固有的文化乃文化發展史上一部份。固有的文化固不適用於現在，然在歷史上的位置，却不因之而消滅。就使我們中國人而不顧及，西洋人也會注意。因爲他是世界文化歷史的一部分。十七世紀的歐洲學者，也許寫世界史，而不包括中國史，然二十世紀的歷史家，若對於中國歷史沒有相當的了解，他決不敢去寫世界史。況且我們已說過，文化是變化的，我們祖宗曾經結繩以記事，我們用了文字，已是變化，我們若一定要保存祖宗的創業，吾們何不再結繩以記事？

又有些人說，西洋人曾竭力去提倡東方文化，難道中國人不要提倡自己文化嗎？我們以爲西方人提倡東方化，是西方人的事，東方人要西化，是東方人的責任。其實西方人於東方文化的研究，正像他們研究非洲土人的文化一樣。難道西方人去研究非洲土人的文化，是要提倡非洲文化嗎？

反對全盤西化的人的理由，當不止此，然其淺陋，也可以見其大概了。

——原載陳序經「中國文化的出路」第五章（二十三年商務印書館出版）

西化問題之批判

張佛泉

一

近來國人對於西化問題頗多討論，尤以「『創造』『中國』本位的文化」的呼聲爲最高。這問題的確異常重要。我在這裏把自己的意見提出，不知能否供關心這問題的人的參考。

國人對於接收西方文化一事，雖始終未經過深刻的批判的研究，與大規模的具體的討論。然而對於這事却也不是沒有態度表明的。比如「中學爲體，西學爲用」論便是對接受西洋文化很清楚的一種看法。清末之以「忠君，尊孔；與尚公，尚武，尚實」，及民初之以「法孔孟」及「尚武崇實」爲教育宗旨，也是代表類似的態度的。就實際運動方面看，我們也可以見到各期運動之所以不同者，便因各期對西方文化採取不同的態度，有不同的理解。曾李的洋務運動，康梁的維

新運動，再進一步的國民黨的革命運動；和五四以來的新文化運動，便是好例。到近來對西化問題又有兩種態度，一是「全盤西化論」，一是「中國本位的文化建設論」，或說是「創造的」文化論。所以我們可以見到國人對西方文化的態度是有的，並且時常在那裏搖擺，變動。

現在我們要問，這幾十年來對西方態度的變動中，到底有沒有牠一定的趨勢呢？就大體上講，我們可以發現是有的。我在另一文裏已經輕輕論到這一點（載國聞周報十二卷九期）。依着時間的遞進，我們對西方文化的長處，實在是愈承認愈多的。我們在起始祇承認西洋文化的「器」或「用」而不承認牠的「道」或「體」，或是祇承認牠的「物質」而不承認牠的「精神」。當時所以採取這種態度的緣故，也許是由于對西方文化根本沒有澈底了解，祇見到了牠的「用」，而未見到牠的「體」；也許是由于以爲他們的「體」不配我們採納，祇有「用」足供我們借取。無管當時所以取那種態度的理由是怎樣，但祇採取了西洋文化的一半（至少現在我們認爲祇取了一半），却是無疑的。這種「二元」的論調。現在幾乎已經成了公認的錯誤。繼這種硬性的二元論之後，便是現在所流行的調和中西文化論。這一派以爲東西文化各有所長，亦各有所短，所以我們應當去自己之所短，取他人之所長；捨他人之所短，保自己之所長，而藉此望能產生出（不，創造出）新的文化來。這種態度能否站得穩的問題，我們暫且留在下面討論。我們現在祇願指出，這一派人比起硬性的「二元」論者，已經有了許多進步。他們一方面是更勇敢了，更比較走向極端了；一方面却與西方文化取得更多的妥協，將原來的頑梗態度輭化了許多。這一派人不祇承認了西方的「用」，在他們的「體」中也發現了長處，並且以爲這些長處可取。所以若用數目字來計算這種動向，我們可以勉强地說，「中學爲體，西學爲用」論祇承認了西方文化的二分

之一，現在的東西文化調和論却已承認了西方文化的四分之三。所以在這種動向中，我們可以見到我們接受西方文化是愈來愈增加的。現在竟已與全盤西化論很接近了。這種動向不管是由於有意的推進，還是由於無意識的變化，不管是我們所喜歡的，還是我們所嫌惡的，但牠確是史實。

二

主張調和中西文化的人，有一個似乎最足動聽的理由，這便是中國欲想在這世界舞臺上佔一脚色，必須有自己的特殊文化。同時，他們以為我國幾千年的歷史經驗也不能一筆抹煞。我們既能立國幾千年必有牠的特長，這特長亦必值得我們保存。所以若在此時不加選擇與判別，而整個盲從西人，則我們的個性將因之消失，國家也許再不能立足在大地之上。其實這種看法，完全是出于一種神經過敏的虛怕。這種過慮在歷史上是沒有基礎的。就人類歷史上幾樁大事說來，我們曾見到羅馬人接受希臘文化；北歐野蠻民族接受羅馬及希伯來文化；中國接受印度文化；日本接受中國文化，現在又接受西方文化。然而却未見到接受旁人文化的將自己的個性完全失掉。即使沒有文化的團體羼入有文化的團體，或是在文化發展過程中階段較低的民族混入階段較高的民族中，嚴格講來，也不會完全消滅的。至少一國的「空間時間的特殊性」（用十教授「中國本位的文化建設宣言」中語）是永能保持的。關於這一點，我想胡適之先生的看法是非常正確的。文化自有一種「惰性」，即使我們努力全盤接受他人的文化，而結果也要趨向於折衷的。所以我們在這裏實無所畏。但若在沒開誠接受西洋文化之前却先怕自己的文化消滅，那便仍是一種變象的保守主義。

再，以爲祇有保持住中國文化特色才足以立國，才足以與各國抗衡，也是不合邏輯的誤念。我們試想，如果以我們十足的整個的舊有文化不足以與西方文化抗，保持了原來文化中的某部份反能以之退敵麼？並且文化之高低與國之強弱不一定要有正比的關係。歷史上已有過許多文化的民族被較不開化的民族征服了的例。至若目前中國所遇的情形，國既弱，而文化似又不如人，偏妄想藉保持固有文化來維護民族生命，很明顯的是一種欺己欺人之談。爲講邦國主義（Nationalism），爲激發國民的自信心，也不一定必須主張保持原有文化。我以爲這是兩件事。一方面澈底採取旁人的文化，一方面也可以對自己有極大的自信力。日本簡直就正在這樣幹。她拚命在實質方面「模仿」西洋（所保留的大部是形式，他們尊天皇，實際便等于西人的重國家。）同時却不小看自己。易言之，講邦國主義不一定要拉住民族性（Nationality）問題不放鬆的（請參看拙著「邦國主義之檢討」，載去年本周報第四十期及四十一期）。

另外我們還常聽到有人在嚷中國應「創造」新文化，而「其創造目的是使在文化領域中因失去特徵而沒落的中國和中國人，不僅能與別國和別國人並駕齊驅於文化的領域，並且對於世界的文化能有最珍貴的貢獻。」（見二十四年一月十日十教授宣言）我覺得這一類的話如果不完全是沒意識的，最多也祇不過是犯了夜郎的誇大狂。處在今日，步人的後塵尚望不及影子，還提到甚麼「並駕」，甚麼「齊驅」，甚麼成爲「一枝最強最勁的生力軍」？即使這是將來可能的，然而我們現在也不能必存這種望期。我們應有努力的決心，應立定志願，然而在今日却不能先談甚麼珍貴不珍貴的貢獻。將來到底有無貢獻，須回過頭去看。正如一個人做詩，運思想，在寫時，在想時，當然要努力，然而在未寫未想之前却先以詩人思想家自期自詡，那便成了笑話。你是否詩

人，是否思想家，須待旁人看了你的產品再來論定。在今日整個中國被人騎在了脖子上面喘不出氣來的時候，却偏想對世界文化有甚麼「最珍貴的貢獻」，眞成了最無聊的 compensation！

關於「創造」文化方面，還有一義應順便指出。這便是近年來的最時髦的「迎頭趕上去」的一句話。這句話我簡直百思不得其解。甚麼叫「迎頭趕上去」？怎樣叫「迎頭趕上去」？何以既「迎頭」，而又「趕上去」？我不明白這一個 metaphorical speech 有甚麼意義！

三

全盤西化論也不是絲毫沒有問題的。我個人在大體上很同情于全盤西化論，並且非常佩服陳序經先生的勇氣，敢取一種不騎牆的態度。但是我們對於全盤西化論也可以擧出三個問題來分析。

第一、我們應問全盤西化是否一個可以實現的理想。我認爲以全盤西化爲理想是不能完全達到的。前面回答恐怕自己文化消失的話，反過來又可以用在全盤西化論上。文化是自然有牠的惰性，你不主張折衷，不希望妥協，然而至終却仍要折衷，仍要妥協的。「取法乎上，僅得其中」，以全盤西化爲理想，所得恐怕也不過是一半。所以若接受了「文化自然折衷」論，同時就須承認全盤西化不是可以完全實現的理想。

第二、站在全盤西化的觀點，進而講到「從文化本身的各方面的連帶關係來看，我們不能隨意取長去短」的話，也未免太過。如果這句話含有大部眞理，如果採取旁人的文化必須是「批發」的，而不是「零售」的，是取其一端就必須取其整體的，是牽一髮則動全身的，那末接受文

化豈不倒變成了極簡單的一件事了麼？文化既是這樣機械（或說是這樣有嚴密的組織）的，豈不是祇學了其中任何一樣，便立刻可以得到整個文化了麼？比如依這種看法，是不是學了打撲克，其他任何西洋東西都「自動地」就學到了呢？即我們不將這一論點逼到這等荒謬的地步，而祇就要學便須全學一義來講，我們也可以見到其中並沒有十足的理由。事實是這樣：我們模仿西人的事物，是隨便從那裏學，學那一樣，都可以的，都有人在這樣做。比如我們可以見到許多濶老一面學西人坐了汽車，却同時仍保持東方人玩姨太太的特權。有許多人穿了很漂亮的西服，却一個外國字母也不認得。這是事實，一個民族之接受另外的文化是零碎的。也許時間過久了，坐汽車的不再弄姨太太，穿西服的都念外國書；然而從上面的例我們已經可以見到，接受另外一種文化是不必需採取 'All or None' 的方式的。文化雖「不像一間屋子，屋頂壞了，可以購買新瓦來補好」，然而也不能說「文化本身是分開不得」的。你如說文化「不能隨意的取長去短」，那麼很明顯的事實却給你個反證說，文化是可以隨意選擇的，雖然所取的是否長，所去的是否短，却不無問題。所以我以爲若說文化是近乎有機體的，是有系統的，可以講得通，若說文化絕對沒有單位可分，而不能單獨採納某一部份，則未免又是忽略了具體的事實。所以若爲全盤西化找辯護的理由，祇好先證明：要西化便全盤西化才好，才能得到利益。而不能，亦許不必，即說要西化便必須全盤西化，便不能不全盤西化。祇圖證明全盤西化才好，理由便已很多。比如說，我們若是學了西人的堅甲利兵，同時也要學他們的淑世主義，至少也要學到他們的邦國主義才好，才不致向外人買了利器，祇爲大規模地屠殺自家弟兄。

第三、若以全盤西化爲目前努力的目標，也含有可能的錯誤。我們在上面一節已經講到西化

不必出以全盤方式，而是有選擇的。那末，即是在實際上本已有選擇，並且在理論上也可以承認有選擇，我們在這時便不能再避開選擇的問題不談，聽憑渾渾噩噩的大衆作計劃的，無意識的胡亂模仿。事實既不容許我們在一旦之間，突然在各方面總動員地採納西方文化，於是輕重緩急的問題便不能完全再忽略。所以在這時談西洋文化，總不能整個含混地主張全盤接受。我覺得我們是要先認清指定某一方面是我們應該努力的目標的；而祇堅持樣樣都要「完整平勻」地接受，反成了擺脫一層批判工作的方法。換言之，我以為在目前適應西洋文化，是有根本上與枝葉上的分別的。祇囫圇主張全盤西化，也許已經包括所有根本與枝葉在內，但不能指出根本方面比枝葉方面更重要，便是缺欠。我以為陳序經先行的全盤西化論被人指為「皮毛西化」或「籠統西化」，不是沒有原因的。至少他所新鑄的「全盤」一詞，須承認容易惹人誤會。

四

我們現在再對文化調和的問題一加分析，並略述我自己的主張。我以為講文化的調和也可以有許多不同的說法；而不能謂凡以為文化可以調和的人，便都是張之洞之流。但可惜主張調和東西文化的人全未能比較具體地指出怎樣來調和牠們。他們不但祇會空說取人之長捨己之短，不但未能指出何者是人之長，何者是己之短，即是在原則上他們也都忽略了一個問題。這便是調和的方式問題。請先言文化應如何調和。我們第一認為文化可以分成單位或 Traits；其次便又以為採納另一文化時須以單位為本，而這些單位是不容妥協的。你若採取某一單位，你便須全盤採取牠，而不容祇採取牠的一部份，一階段。但採取了這一單位之後，却不見得必需採取其他任何單

位。換言之，我以爲同一單位不能妥協，但不同的單位却有許多可以同時並存。所以我所主張的，不是同一單位前後段的妥協，而是不同的單位的調和；不是縱的折衷論，而是橫的並存論。請稍言其詳。譬如，就治學來說，我以爲讀書不求甚解的態度是決不能與精確的縝密的科學態度相妥協的。在這裏我們如打算學西洋人就必須完全學他；不則完全不學，而不能在馬虎與精細之間取妥協態度。因爲你祗要稍微馬虎，你在結果上不但不能收效，並且還會惹禍的。工程師繪圖不容半點馬虎，物理家推測不容半點馬虎，數學家演算不容半點馬虎。在這裏你若有一點與他的不同，便可以使你完全達不到目的，而不是精細一半，可以得他們所得的一半的。依這種講法，我們可以說東西兩種治學的態度是冰炭不相容的。如不完全保守悠然自得的態度，便須整個接受他們的實事求是的態度。但採取了科學治學方法，却不一定要學他們見了女人脫帽子。這兩者沒有必然的關係。學了他們的精確治學方法，不再去學他們見了女人脫帽子不見得就有壞處。

何以我必說就一單位講不能妥協呢？這是因爲我以爲文化在大體上是有因果相生的關係的。出發時走向那方面的，那末你的結果也必即在那一方面。譬如我們都可以明白，若沒有希臘先哲的那種探索的精神（Searching mind，有一美國人做書名爲 The Searching Mind of Greece，Searching 一字恰足以形容希臘人的精神），若不是統制中世紀的希伯來文化，至終在十四五世紀被由義大利發動的復興運動，和在十六世紀被由德國發起的改宗運動給推翻，則我們敢信近代科學是不可能的。中國人沒有科學，因爲由孔孟之道裏不會產生出科學。所以在我們經過三四十年的適應西化的歷史後，我們才曉得，若學他們，便須自根本上學他們，須捉住幾項要點澈底學他們。

所以祇廣汎地說，文化的各部分，有的是分不開，有的是分得開，在我們看來是不够的。祇汎論東西文化調和，更不能使我們知道所指究係那一方面。由同一論點，我們可以見到將文化與文明劃爲截然的兩段，也含有很大的錯誤。若說文明是發明，文化是創造，也許還不失爲漂亮的措詞，至若謂文明是有世界性的，文化是有國別性的，便已含蓄了很大的錯誤。若更進而以爲文明是可抄襲的，而文化是絕對不能模仿的，便完全又陷入張之洞的「中學爲體，西學爲用」的「兩截」（我想這「兩截」兩字比「二元」兩字好得多）西化論之窠臼了。我們翻來覆去所要指明的即正是：就大體上講，有某種文化才會產行某種文明，而文明不是驀地產生的。比如沒有希臘文化便沒有近代的科學的文明，或反過來說，祇有道、儒、佛的文化，却必亦無望得到科學的文明。文化文明相生的過程是如此，我們採納牠們時也要文化與文明同時並重，或甚至將注意力還要多放在文化上面！我們認爲非這樣從基礎上着手，從根本上着手，是學不好西人的。近若干年來的歷史所給我們的教訓正是如此，四年前我在大公報現代思潮周刊發刊詞上即曾指出，祇採取西人的應用自然科學，甚至他們的應用社會科學，是不够的，而必須再發起一個「哲學的」（我在這裏用這名詞是包有極廣汎的意義的）運動，改造我們的文化（是的，文化而不祇是文明），才足以實現一個在大體與歐美相同的社會！

我這裏所提出的同一文化單位不應妥協的說法，也許有許多小的事實不能解釋，如同就「穿衣單位」來說，中西便是可以並容的，穿了西褲革履，却也還可以穿一件長袍。然而我相信，除去這些皮相的問題不算，其餘許多重要文化「單位」是應當採用我所提出的方式的。比如就Weltanschauung，人生觀，倫理觀，社會觀等，據我看，若學西人，若以實現西方社會爲我們的

理想，則我們必須整個學到他們，才足以生效的。並且在這幾方面我們還須承認是要聯帶一齊都學的才好。

祇利用「文化單位」等名詞來表現我的意思，也許有語病。我現在另換上一種說法。我所主張的可以說是從根上，或說是從基礎上的西化論。有許多皮相與枝節問題，如同還是打 bridge 好，還是麻將好，我以為可以不專去討論牠。我們目前最主要的工作，就是整個改造我們的頭腦，而要將中式的頭腦換上一個西式的頭腦（Western type of mind），由一個「論語」式的頭腦，換上一個柏拉圖「共和國」式的頭腦。同時我們有許多基本觀念，深入我們的腦筋如此之深，牠們已經成了刻入而固定的條紋，溝渠。我們的思想與活動已整個被這些溝渠給限制住，我們不動則已，一動便滾入這些溝渠裏去，我們若不澈底從根上改造，我們是永也逃不開那些陳舊却很有力的窠臼的。如果精神與物質是可以分開來談的，我寧可將 emphasis 放在精神改造方面。

我已經說我與全盤西化論是非常同情的。我與全盤西化論的不同祇在我看中西文化間多少有「質」的不同，而不祇是「程度高下的分別」；祇在我看西方文化有實質與表象之分，祇在我將注意力放在實質的採納方面，而不將實質與表象等而視之。

我不願將我個人劃入取長捨短的調和派內，便因為我主張從根本從實質上西化的。我認為在基本文化單位方面是無所謂長短的。如果我們以西方社會為理想，我們便必須對這些單位全盤接受。

五

在全文未結束之前，還有兩個問題需要幾句簡略的討論。一個是怎樣具體採納西洋文化的問題。固然我們須承認西方文化有牠的「共同的基礎，共同的階段，共同的性質，共同的要點」。但爲實用，却也不是祗表示一種對西方文化的態度便算了事的。比如我們如打算利用教育來實現我們的從根上西化的信念，我們便須拿出一個比較具體的系統來。我們便須對許多問題給一個確定的回答。譬如政治制度問題，雖然我們同時可以相信民主與獨裁之間有牠們的共同基礎，而我們應當注意到現代公民的訓練等等，但究竟我們是要二者之中的那一種，却恐怕也不能完全避開不談的。這便是一個整個教育哲學的問題，爲解決這個問題，我在旁處曾再次主張設立一個超官式的教育目標研究院。

另一問題便是，我們既非喪心病狂，何以非主張從根上西化不可？爲回答這問題，我不敢隨從陳序經先生對西洋文化做無保留的稱讚。東西文化到底那個眞好，這是內在的價值問題，而不是可以用功用名詞（functional terms）來做滿意回答的。但祗用功用名詞却已經可以回答我們的爲甚麼須從根本上西化的問題，而無須冒險牽涉到文化內在價值問題。然則爲甚麼我們主張要從根上西化？因爲我們四萬萬人如想繼續在這世上生存，便非西化不可，而欲求西化則祗有從根上西化才足以生效！我們是被逼西化，被逼從根上西化。近幾十年的教訓是，我們最聰明的辦法，唯有誠意地，老實地，爽快地，不忸忸怩怩地從根上西化。我主張保存國粹以圖立國的人正正相反，我深信從根上西化才是我民族的出路。這是一條很有力的理由，如果西洋文化在價值上也是

優越的，那自然更好。

——原載「國聞週報」十二卷十二期（民國二十四年四月一日出版）

眼前世界文化的趨向

胡　適

今天我講的題目，發表出來的是「眼前文化的趨向」，後來我想了想恐怕要把題目修改幾個字，這題目叫做「眼前世界文化的趨向」。「眼前世界文化的趨向」，有他的自然趨向，也有他理想的方向。依着自然趨向，世界文化，在我們看起來，漸漸朝混合統一的方向，但這統一趨合自然的趨向當中，也可以看出共同理想的目標。現在我先談談自然的統一趨向：

自從輪船與火車出來之後，世界上的距離一天天的縮短，地球一天天接近，人類一天天接近。七十年前，有一部小說叫做「八十天環遊全世界」，這還是一種理想，諸位還記得，今年六月裏，十九位美國報界領袖，坐了一隻新造飛機，六月十七日從紐約起飛，繞了全球一週，六月三十日飛回紐約，在路共計十三天，飛二萬一千四百二十四英里，而在飛行的時間不過一百鐘點，等於四天零幾點鐘。更重要的，是傳播消息，傳播新聞，傳播語言文字，傳播思想的工具，電報的發明是第

一步，海底電線的成功是第二步，電話的發明是第三步，無線電報與無線電話的成功是第四步。

有了無線電報無線電話，高山也擋不住消息，大海也隔不斷新聞，戰爭砲火也截不斷消息的流通。我們從前看過封神榜小說，諸位總記得「千里眼，順風耳」的故事。現在北平可以和南京通電話，上海可以同紐約通電話。人同人可以隔着太平洋談話，可以和六大洲通電報，人類的交通已遠超過小說裏面的「千里眼，順風耳」的神話世界了！人類進步到了這個地步，文化的接觸，文化的交換，文化的打通混合，就更有機會了，就更有可能了。

所以我們說，一百四十年的輪船，一百二十年的火車，一百年的電報，五十年的汽車，四十年的飛機，三十年的無線電報——這些重要的交通工具，在區區一百年之內，把地面更縮小，把種種自然的阻隔物都打破了，使各地的貨物可以流通，使東西南北的人可以往來交通，使各色各樣的風俗習慣，信仰思想，都可以彼此接觸，彼此了解，彼此交換。這一百多年，民族交通，文化交流的結果，已經漸漸的造成了一種混同的世界文化。

以我們中國來說：無論在都市、在鄉村，都免不了這個世界文化的影響。電燈、電話、自來水、公路上的汽車、鐵路上的火車、電報、無線電廣播、電影、空中飛來飛去的飛機，這都是世界文化的一部份。不用說了。紙烟捲裏的烟草，機器織的布，機器織的毛巾，計算時間的鐘表，也都是世界文化的一部份，甚至於我們人人家裏自己園地的大豆、老玉米，也都是世界文化的一部分。大豆是中國的土產，現在已成爲世界上最有用的一種植物了。老玉米是美洲的土產，在四五百年當中，傳遍了全世界，久已成爲世界公用品，很少人知道他是從北美來的。

反過來看，在世界別的角落裏，在歐洲美洲的都市與鄉村裏，我們也可以隨地看見許多中國

的東西變成了世界文化的一部份。中國的磁器、中國的銅器、中國畫、中國雕刻、中國蠶絲、中國刺綉，是隨地可以看見的。茶葉是中國去的，橘子、菊花是中國去的，桐油是全世界工業必不可少的。中國春天最早開的迎春花，現在已成了西方都市與鄉村最常見的花了。西方女人最喜歡的白菊花、梔子花，都是中國去的。西方家園裏，公園裏，我們常看見的藤蘿花、芍藥花、丁香花、玉蘭花，也都是中國去的。

文化的交流，文化的交通，都是自由挑選的，這裏面有一個大原則，就是「以其所有，易其所無，交易而退，各得其所。」翻成白話是「我要什麼，我挑什麼來，他要什麼，他挑什麼去。」老玉米現在傳遍世界，難道是洋槍大砲逼我們種的麼？桐油、茶葉傳遍了世界，也不是洋槍大砲來搶去的。小的小到一朵花一個豆，大的大到經濟政治學術思想都逃不了這個文化自由選擇，自由流通的大趨向。三四百年的世界交通，使各色各樣的文化有個互相接近的機會。互相接近了，才可以自由挑選，自由採用。

今日的世界文化就是這樣自然的形成，這是我要說的第一句話。

我要說的第二句話是「眼前的世界文化」，在剛才說過的自由挑選的自然趨向之下，還可以看出幾個共同的大趨向，有幾個共同的理想目標，這幾個理想的目標是世界上許多聖人提倡的、鼓吹的，幾個改造世界的大方向，經過了幾百年的努力，幾百年的宣傳，現在差不多成了文明國家共同努力的目標了，到現在是有那些世界文化共同的理想目標呢？總括起來共有三個：

第一，用科學的成績解除人類的痛苦，增進人生的幸福。

第二，用社會化的經濟制度來提高人類的生活，提高人類的生活程度。

第三，用民主的政治制度來解放人類思想，發展人類的才能，造成自由的獨立的人格。

先說第一個理想，用科學的成果來增進人生的幸福，減除人生的痛苦。

這個世界文化的最重要成分是三四百年的科學成績。有些悲觀的人，看了兩次世界大戰，尤其是看了最近幾年的第二次世界大戰，他們常常說，科學是殺人的利器，是毀滅世界文化的大魔王。他們聽了兩個原子彈毀滅了日本兩個大都市，殺了幾十萬人，他們就想像將來的世界大戰一定要把整個世界文明都毀滅完了，所以他們害怕科學，咒罵科學。這種議論是錯誤的。在一個大戰爭的時期，爲了國家的生存，爲了保持人類文明，爲了縮短戰爭，科學不能不盡他的最大努力，發明有力量的武器，如第二次大戰爭裏雙方發明的種種可怕武器。但這種戰時工作，不是科學的經常工作，更不是科學的本意。科學的正常使命是充分運用人的聰明才智來求眞理，求自然界的定律，要使人類能够利用這種眞理這種定律來管理自然界種種事務力量，譬如叫電氣給我們趕車，叫電波給我們送信，這才是科學的本分，這才是利用科學的成果來增進人生的幸福。

這幾百年來的科學成績，都是朝着這個方向做去的。無數聰明才智的人，抱着求眞理的大決心，終身埋頭在科學實驗室裏，一點一滴的研究，一步一步的進步，幾百年繼續不斷的努力，發明了無數新事業、新理論、新定律，造成了人類歷史上空前的一個科學新世界。在這個新世界裏，人類的病痛減少了，人類的傳染病在文明國家裏差不多沒有了，平均壽命延長了幾十年，科學的成果應用到工業技術上造出了種種替代人工的機器，使人們可以減輕工作的勞力，增加工作的效能，使人們可以享受無數機械的奴隸伏侍。總而言之：科學文明的結果使人類痛苦減除，壽命延長，增加生產，提高生活。

因爲科學可以減除人類的痛苦，提高人生的幸福，所以現代世界文化的第一個理想目標是充分發展科學，充分利用科學，充分利用科學的成果來改善人們的生活。近世科學雖然是歐洲產生的，但在最近三十年中，科學的領導地位，已經漸漸的從歐洲轉到美國了。科學是沒有國界的，科學是世界公有的。只要有人努力，總可以有成績，所以新起來的國家如日本，如蘇俄，如印度，如中國，有一分的努力，總可以有一分科學成績，我希望我們在世界文化上有這種成分。

其次談到第二個理想標準，用社會化的經濟制度來提高生活程度。

我特別用「社會化的經濟制度」一個名詞，因爲我要避掉「社會主義」一類名詞。「社會化的經濟制度」就是要顧到社會大多數人民的利益的經濟制度。最近幾十年的世界歷史其一個很明顯的方向，就是無論在社會主義的國家，或在資本主義的國家，財產權已經不是私人的一種神聖不可侵犯的人權了。社會大多數人的利益是一切經濟制度的基本條件。美國英國號稱資本主義的國家，但他們都有級進的所得稅和遺產稅。前四年的英國所得稅，每年收入一萬鎊的人，要抽百分之八十，而每年收入在二百五十鎊以下的人，只抽百分之三的所得稅。同年美國所得稅率，單身人（沒有結婚的），每年收入一千元的，只抽一百零七元；每年收入一百萬元的要抽八十九萬九千五百元，等於百分之九十的所得稅。這樣的經濟制度，一方面並不廢除私有財產和自由企業，一方面節制資本，徵收級進的所得稅，供給全國的用度，同時還可以縮短貧富的距離，這樣的經濟制度可以稱爲「社會化的」。此外如保障勞工組織，規定最低工資，限制工作時間，用國家收入來救濟失業者，這都是「社會化」的方法。英國民族在各地建立的自治新國家，如澳洲，如紐西蘭，近年來都是工黨當國，都傾向於社會主義的經濟立法。英國本身最近在工黨執政之

下，也是更明顯的推行經濟制度社會化。美國在羅斯福總統的十三年的「新法」政治之下，也推行了許多「社會化」的經濟政策。至於北歐西歐的許多民主國家，如瑞典、丹麥、挪威，都是很早就實行各種社會化的立法國家。

這種很明顯的經濟制度的社會化，是世界文化的第一個共同的理想目標。我們中國本來有「不患貧而患不均」的傳統思想，我們更應該朝這個方面多多的努力，才可以在世界文化上佔一個地位。

最後，世界文化還有第三個共同的理想目標，就是民主的政治制度。

有些人聽了我這句話，也許要笑我說錯了。他們說最近三十年，民主政治已不時髦了，時髦的政治制度是一個代表勞農階級的少數黨專政，剷除一切反對黨，用強力來統治大多數的人民。個人的自由是資本主義的遺產，是用不着的。階級應該有自由，個人應該犧牲自由，以謀階級的自由。這一派的理論在眼前的世界裏，代表一個很有力量的大集團。而胡適之偏要說民主政治是文化的一個共同的理想目標，這不是大錯了嗎？

我不承認這種批評是對的。

我是學歷史的人，從歷史上來看世界文化上的趨向，那是民主自由的趨向，是三四百年來的一個最大目標，一個明白的方向。最近三十年的反自由，反民主的集體專制的潮流，在我個人看來，不過是一個小小的波折，一個小小的逆流。我們可以不必因爲中間起了這一個三十年的逆流，抹煞那三百年的民主大潮流，大方向。

俄國大革命，在經濟方面要爭取勞農大衆的利益，那是我們同情的。可是階級鬭爭的方法，造成了一種不容忍，反自由的政治制度，我認爲那是歷史上的一件大不幸的事。這種反自由，不

民主的政治制度站不住，所以必須依靠暴力強力來維持他，結果是三十年很殘忍的壓迫與消滅反對黨。終於從一黨的專制走上一個人的專制。三十年的苦鬪，人民所得的經濟利益，還遠不如民主國家從自由企業與社會立法得來的經濟利益那麼多。這是很可惋惜的。

我們縱觀這三十年的世界歷史，只看見那些模倣這種反自由，不容忍的專制制度，一個一個的都被打倒了，毀滅了。今日的世界，無論是在老文明的歐洲，或是在新起的亞洲，都還是朝着爭民主、爭自由的方向走。印度的獨立，中國結束一黨訓政，都是顯明的例子。

所以我毫不遲疑的說：世界文化的第三個理想目標，是爭取民主，爭取更多更合理的民主。

有些人看見現在世上兩個大集團的對立，「兩個世界」的明朗化，就以爲第三次世界大戰禍，不久即將來臨了，將來勝敗不知如何，我們不要押錯寶，以致後悔無及！

這是很可憐的敗北主義。所謂「兩個世界」的對壘，其實不過是那個反自由不容忍的專制集團，自己害怕、自己氣餒的表現。這個集團至今不敢和世界別的國家自由交通，這就是害怕的鐵證！這就是氣餒。我們認清了世界文化的方向，儘可以不必擔憂，儘可以放大膽子，放開腳步，努力建立我們自己的民主自由政治制度。我們要解放我們自己，我們要造成自由獨立的國民人格，只有民主的政治，可以滿足我們的要求。

三十六年八月一日

——原載「獨立時論」（三十七年北平出版），收入「胡適的時論一集」（三十七年南京六藝書局出版），再收入「我們必須選擇我們的方向」（三十九年臺北自由中國社出版）。



我們必須選擇我們的方向

胡　適

今年八月一日，我在北平廣播一次，題目是「眼前世界文化的趨向」。我說：幾百年來世界交通便利的結果，文化漸漸趨向混同一致，在那個自然趨勢裏，我們可以看出三個共同的大目標：第一是用科學的成果來增進人生的幸福，第二是用社會化的經濟制度來提高人類的生活程度，第三是用民主自由的政治制度來造成自由獨立的人格。

這本是很平常的看法，可是也引起了一些批評與抗議。多數的抗議都是對於我說的第三點。我在廣播裏曾說：

「我是學歷史的人，從歷史上來看世界文化的趨向，那民主自由的趨向是三四百年來的一個最大的目標，一個最明白的方向。最近三十年來反自由，反民主集體專制的潮流，在我個人看來，不過是一個小小波折，一個小小的逆流。我們可以不必因爲中間起了這一個三十年的

逆流，就懷疑或抹煞那三四百年的民主自由的大潮流，大方向。」

這幾句話引起了幾位聽者的抗議。有一位聽者來信說：

「歷史的潮流並不是固定在走的那個方向，若說歷史只有一個潮流，而且這個潮流一定獲勝，那就未免太過於簡單，過於樂觀了。」

又有人說：

「世界分成兩個壁壘，倒未嘗不是可以樂觀的。假如世界成了清一色的文化，無論怎麼說也是不好的。若說這一個是大潮流，那一個是小波折，那是看得過於單純，也有點偏袒了。」

我很歡喜這些批評，因爲他們給我一個解釋的機會。

我並不否認我「偏袒」那個自由民主的潮流，這是我的基本立場，我從來不諱飾，更不否認，這個基本立場，也許值得中說一遍。

第一，我深信思想信仰的自由與言論出版的自由是社會改革文化進步的基本條件。自從四百多年前馬丁路得發動宗教革新以來，爭取各種自由的運動漸漸成功，打開了一個學術革新，思想多元發展，社會革新，政治改造的新鮮世界，如果沒有思想信仰言論出版的自由，天文物理化學生物進化的新理論當然都不會見天日，洛克、伏爾泰、盧騷、節浮生、以至馬克斯、恩格爾的政治社會新思想也當然都不會流行傳播，這是世界近代史的明顯事實，用不着我多說。

第二，我深信這幾百年中逐漸發展的民主政治制度是最有包含性，可以推行到社會的一切階層，最可以代表全民利益的。民主政治的意義，千言萬語，只是政府統治須得人民的同意。這個同意權，起初只限於貴族紳士與教會領袖，後來推廣到納稅的商人，後來經過了長時期的推廣，

一切成年的男女公民都有選舉權了。這樣包括全體人民的政治制度，不須採用慘酷的鬪爭屠殺，可以用和平的方式，做到代表最大多數人民利益的政治。因為這種民主政制可以代表全民利益，所以從歷史上看來，社會主義的運動只是民主運動的一部分，只是民主運動的一個當然而且必然的趨勢。在這六七十年之中，社會化的經濟立法逐漸加多，勞工也往往可以用和平方法執掌重要國家的政權，積極推行社會的經濟政策。這也都是明顯的史實，使我們明瞭民主政治確是可以擴充到包括全民利益，包括社會化的經濟政策的。

第三，我深信這幾百年（特別是這一百年）演變出來的民主政治，雖然還不能說是完美無缺陷，確曾養成一種愛自由，容忍異己的文明社會。法國哲人伏爾泰說的最好：「你說的話，我一個字也不贊成，但是我要拚命力爭你有說這話的權利。」這是多麼有人味的容忍態度！自己要爭自由，同時還得承認別人也應該享受同等的自由，這便是容忍。自己不信神，要爭取自己不信神的自由，但同時也得承認別人眞心信神，當然有他信神的自由。如果一個無神論者一旦當權就要禁止一切人信神，那就同中古宗教殘殺「異端」一樣的不容忍了。宗教信仰如此，其他政治主張，經濟理論，社會思想，也都應該如此。民主政治作用全靠這容忍反對黨，尊重反對黨的雅量。我們看報紙上記載英國保守黨領袖邱吉爾上個月病癒後回到議會時，全體一致熱烈的歡迎慰問他，我們讀那天工黨議員同他說笑話的情形，我們不能不感覺這種有人味的文明社會是可愛可羨的。

以上說的三點，是我「偏袒」這個民主自由大潮流的主要理由。

我承認這個潮流是三四百年來的一個最明白的文化趨勢。學歷史的人，當然都知這個爭自

由，爭民主的潮流曾經遭遇到無數次的壓迫，無數次的摧殘。當他在幼弱的時期，這個自由民主的運動往往禁不起武力與戰禍的毀壞。最近幾年中的例子，如丹麥，如挪威，如荷蘭，如比利時，如法蘭西，都是文化最高的民治國家，都禁不起希特拉閃電式的武力的侵略。這種近在眼前的歷史事實都應該使我們覺悟這個民主自由的運動，正因爲這是一個有人味的愛好和平的文明運動，時時刻刻有被暴力摧毀的危險。所以在這三四百年之中，第一個民主自由運動的中心是在英國，第二個是在北美洲，第三個是在南太平洋的澳洲與紐西蘭，這都是海洋保障，不容易受外來武力摧毀的，等到這三四個大中心的民主自由運動的力量培養的雄厚了，他們的力量才成爲這個運動的保衛力量。在最近三十多年之中，人類經過兩次世界大戰，結果都是這個民主的聯合力量的大勝利，於是世界的人才承認愛自由，愛有人味的文明的人民也會變成最有力量的戰士。所以我們在這個時候很可以放膽推測，這個民主自由的大運動是站得住的了，將來「一定勝利」的了。

至於那個反自由，反民主，不容忍的專制集團，他自己至今還不敢自信他站得住。關於這一點，證據似乎不少。第一，這個專制集團至今還不敢相信他自家的人民，還得用很冷酷的暴力壓制大多數的人民。第二，這個集團至今還不敢和世界上別的國家自由交通，還不敢容許外國人到他國去自由視察遊歷，也還不敢容許他自己的人民自由出國或和外國人往來。第三，這個集團擁有全世界最廣大的整片疆域和最豐富的原料礦藏，然而他至今還在他的四週圍擴充他的「屏藩」，樹立他的「衛星」，同時他至今還不放棄世界革命的傳統政策，還迷信只有在世界紛亂裏才可以得着自己安全的保障。這些都是不自信的表現，都是害怕與氣餒的表示。

所以我們很可以宣告這個反自由不容忍的專制運動只是這三十年歷史上的一個小小的逆流

一個小小的反動。因為他是一個反動，一個逆流，所以他在最近十年之中，越走越倒回去了。馬克斯不够用了，列寧也不够取法了，於是彼得大帝被抬出作民族英雄了，甚至於「可怕的伊凡」也被御用的史家與電影作家歌頌作民族英雄了！這不是開倒車嗎？這不是反動的逆流嗎？

這個專制集團，在他三十年前革命理想最高潮的時期，也曾宣告放棄帝俄時代用暴力取得的一切外國權益。現在呢！他在中國東北的行為，他在大連旅順的行為，處處是回到帝俄時代的侵略政策，這是崇拜彼得，崇拜伊凡的反動心理的當然結果。所以我們說這是一個小小的逆流，應該是不錯的。開歷史的倒車，所以說是逆流。不自信，害怕而氣餒，所以說是小的反動。

我們中國人在今日必須認淸世界文化的大趨勢，我們必須選定我們自己應該走的方向。只有自由可以解放我們民族的精神，只有民主政治可以團結全民的力量來解決全民族的困難，只有自由民主可以給我們培養成一個有人味的文明社會。

三十六年八月廿四日

——原載「獨立時論」（三十七年北平出版），收入「胡適的時論一集」（三十七年南京六藝書局出版），再收入「我們必須選擇我們的方向」（三十九年臺北自由中國社出版）。



三百年來世界文化的趨勢與中國應採取的方向

胡適

新竹縣各位父老兄弟姐妹們：

今天我想同各位談一談世界文化的趨勢和我們中國這個國家究竟應該採取那個方向。這個題目很大，當然不是簡單的幾句話可以說得完的，所以我祇能扼要的講一講，報告一點我個人的意思。

先講一點歷史文化的趨勢，就是最近兩三百年來的文化的趨勢；再講一講最近三十五年來的一個新的反動；最後講一講我們這個國家和我們這個民族應該採取的方向。

這三百年來，世界文化很明顯的趨勢，第一、是產生新的科學；第二、是從新的科學所引起的新的工業——科學工業；第三、是在這個新的科學與新的工業起來的時候，同時有一個民主自由的趨勢。這三種趨勢，都是很清楚的。爲了講述的方便，我們可以把第一、二兩個趨勢合在一起，算做科學工業的大趨勢，而把民主自由作爲第二個大趨勢。

這三百年來的第一個大趨勢，起源于歐洲的南部同西部。先從數學、天文學、物理學的發展，一步一步的進步。三百年前發明了望遠鏡——當時我國人叫爲千里鏡，可以看到頂遠頂遠的東西；三百年前左右發明了顯微鏡，可以看到頂小頂小的東西。這是人類新的天地。大家從這個新的天地，才走上了用智慧慢慢的、一步步的、窺探自然界的秘密，把自然界裏許多的原理、許多的法則、一步一步的訂出來——化學家規定化學的許多重要原理，物理學家規定物理學的許多重要原理，尤其重要的，是物理學中力學的基本原理。有了這些東西然後才一步一步的走上了科學工業化。所謂科學工業化，就是用人的智慧聰明與才智去蒐集和探取自然界的各種法則、各種秘密，把它再訂成所謂科學的通則——科學的法律、或稱自然界的法則，然後再根據這些法則創出器具，反過來征服自然，控制自然。爲甚麼要征服自然控制自然呢？爲的要減除人的痛苦，減少人的辛勞，以提高人的幸福，增加人的生活趣味，使人的意味變得更濃厚更豐富。這就是所謂科學的工業文化、工程學的文化的趨勢。

這種文化，在這三百年當中，減少了人類無數無數的苦痛，增加了人類無數無數的幸福，把人的壽命延長了，——把人類許多原來沒有方法控制的大的疾病，除少數幾種以外都控制住了，所以人類的壽命已經平均延長到六十多歲。這是世界上過去從來沒有過的事。三百年不但醫藥衛生進步，交通也進步了，地上的距離可以縮短到從前任何人都夢想不到的地步。這些都是大家知道的事實，不必詳細的去說了。所以三百年來科學工業文化、工程學文化的結果，把人的地位抬高了。人，現在可以征服自然，控制自然，來作人的牛馬，不是人來當牛馬。人用無線電——自然界的東西——給我們送信，用電氣給我們推車；自然界替人作奴隸，替人服務。這個科學工業的

文化、工程學的文化，它的意義，爲的是人。這點是値得我們認識的。

世界文化的第二個趨勢，是民主自由。我們爲什麼要征服自然？爲的是提高人的價値。人的價値提高了，慢慢的公認：人，有他應該有的權利，應該有的自由。從前講天賦人權；我們知道這個話不正確。人權並不是天賦的，是人造出來的。所謂民主自由平等，都是一個理想，不是天賦的。如果是天賦的，就沒有人投票選擧了。在某種社會上，人如果沒有力量保護自由，專制的人可以把你的自由奪去。我們過去經過很多年的專制社會，那時我們的自由權利一點都沒有，所以我們現在漸漸明白民主自由都不是天賦的人權，是人慢慢感覺得自己的尊嚴，人是有價値的，人格是寶貴的，慢慢的才自己感覺到某種權利與他的發展有很大的關係；有了某種權利，才能使得他的教育完整，發展他的聰明才智人格道德。所以最近三百年來文化發展的第二個趨勢，就是人的價値抬高，承認人有他的尊嚴。

古時也有這種思想。現在有些人提倡讀經；經書當中就有一句話：「天地之性人爲貴」。凡是天地之間有生命的東西，人，才是最寶貴最高貴的。可見我們在二千五百年前就已承認天地之間「人」最寶貴。但是二千五百年前有這種思想，却沒有制度化，社會政治與教育都沒有制度來實行這個理想。這個「天地之性人爲貴」的話，是孝經裏頭的，但是我們爲甚麼沒有做到這民主自由的社會呢？爲甚麼到現在我們才感覺它的意義更親切更深長呢？爲甚麼從前僅是一句空話，現在才實現呢？這是由於我們人，現在有了科學工業的文化、工程學的文化，才慢慢探出天地間的秘密，眞正能够控制自然。天地間的秘密，現在雖然還有，但是我們人一天天的知道得多了，一天天的變成有權力的征服者。我們人抓住自然的秘密，製造器具來征服天，征服地，征服自然

界一切的惡勢力。我們人有了科學的文化、工程學的文化，價值抬高了。歷史上三百年來民主自由的思想，同科學工業的文化、工程學的文化同時發生，不是偶然的。

人在最近三百年當中，格外感覺人在天地間地位很高。要保障他的尊嚴，必須有：(一)宗教信仰的自由。他信甚麼就信甚麼，他不信甚麼就不信甚麼，信仰自由、就是良心自由。良心要相信甚麼，就相信甚麼。(二)思想自由。人類有許多思想，用思想造出許多器具。器具是從思想來的，有思想然後有器具。從前我們常常聽到哲學家說，人是理性的動物；近代法國的哲學家柏森(Bergson)則說：「人是製造器具的動物。」器具是怎樣製造的呢？思想上起了某種觀念，然後依據某種觀念，用他的手，用他的脚來做出某種器具。反過來說，某種器具是表現人的某種思想，等於做某種工作達到某種目的。頂簡單的說，製造器具從思想發展的。科學的工業器具，都是根據思想來的。要是思想沒有自由，這個做不得，那個也做不得，這個思想有危險，那個思想有危險，那人就沒有方法發揮他的聰明才智與技能。所以第二種重要的自由，就是「思想的自由」。他的思想能自由的人，在文字上發表出來，就是言論的自由。他要表現于美術品，表現于工業，就是創作，所謂「創作的自由」。人感覺他的尊嚴，便需要某種社會制度政治制度來保障他，使他發展，使他的信仰可以自由，思想可以自由。

信仰自由這個原則，雖然在遠古的時候就有開明的君主主張，但一直到「宗教改革」以後才漸漸爲人所承認。有了信仰自由，思想自由亦漸漸長成。這都可以溯源到文藝復興的。

「文藝復興」，就是反抗歐洲中古思想上種種的拘束回到古代比較自由的思想。人們得有思想的自由，非特在科學和工藝上產生了鉅大的進步，並且也引起了政治的革新。英國，在十七世

紀就有一個政治的革命，十八世紀，在歐洲的法國和美洲的美國都有政治革命，所謂法國革命與美國獨立的運動。十七世紀英國政治的改革，十八世紀法國與美國的革命，這三件大事造成後來所謂政治的改革。從信仰自由、思想自由到政治革命，造成我們今天所謂民主政治的文化。

這個文化起源于英倫三島，影響到法國、美國，從法國美國影響到整個歐洲美洲同全世界。這些，都是大家在教科書中可以讀到的。簡單的說，三百年來世界文化的趨勢，是很淸楚的：一個是科學工業的文化和工程學的文化；一個是同時產生的自由民主的文化。今天在座的同我差不多年紀的五六十歲的人，經過十九世紀的末期到廿世紀的初期，大家承認這個趨勢是三百年來世界文化進化的大路。這是沒有人懷疑、沒有人否認的。這不僅在歐洲如此，孫中山先生領導的中華民國的革命，都是受了整個世界文化的趨向而來的。但是到了民國六年的時候，就是卅五年前（西曆一九一七年），來了一個大的反動，所謂俄國的布爾雪維克革命的成功。那個時候，正是世界第一次世界大戰當中。俄國同西方國家一起對德國作戰，打了幾年，俄國政府的力量，一天一天的維持不住。當我們民國六年，俄國發生兩次革命。一次是所謂二月革命，就是我們講的自由民主的革命。二月革命把世界上最專制的俄國帝制推翻了，建設了一個民主共和國。不過在二月革命以後，自由民主的革命還沒有站住，力量還沒有堅固，又起了所謂「十月革命」。

十月革命是列寧領導的布爾雪維克少數黨——共產黨，利用變亂時期的革命，打倒了自由民主，建設一個共產黨的專政政治。從一九一七年十月到去年十一月，剛好卅五年。卅五年來，是一個反動時期。布爾雪維克黨當時所擺出的口號與目標，也是屬于自由民主這一條戰線的，但是共產黨得到政權之後，却完全變了一個樣子。在十月革命的時候，說這次革命比二月革命還要自

由，還要民主，所以能够很快的打倒二月革命。迨共產黨革命成功，得到政權之後，大家才曉得共產黨所代表的是反民主、反自由的運動。在這個三百年來，大家朝着科學工業的文化、工程學的文化與自由民主這個趨向走，而共產黨則是一個大的反動。它的反動是怎樣呢？（一）用暴力取得政權；（二）用暴力來維持取得的政權。這卅五年來，所謂共產黨的歷史——世界共產黨運動的歷史，都跳不出這句話。無論在那個國家，共產黨的陰謀都是跳不出這兩句話。

共產黨用暴力取得政權以後，又怎樣用暴力來維持他用暴力取得的政權呢？就是要把三百年來大家公認的人人應該享受的各種自由權利，一切予以剝奪。不許你有信仰、思想、言論等等的自由，連看報的自由都不許的；並不許有財產與行動的自由。今天在坐的朋友，或許有父兄子弟或先生學生或親戚朋友淪陷在大陸。我們看見這個過程——用暴力取得政權、用暴力維持他用暴力取得的政權。他的方式，就是力量到了的地方，立刻罩下鐵幕。第一步，不讓你看報紙；要看報，就得看他的官報。所有新聞消息，都是從新華社出來的，連各報的社論，都是一個地方撰好分發的。只有報沒有新聞，正確的消息也沒有了；無線電廣播也沒有收聽的自由；慢慢的，連說話的自由也沒有了，然後再進一步連不說話的自由也沒有了。從前無論怎樣黑暗的政治，我們還可以有不說話的自由。所謂「是非祇為多開口，煩惱皆因强出頭」，就是說我們在家裏不開口不出頭，就沒有人來干涉你，你還可以保留良心的自由。現在却不行了。你不說話，他要你說話，甚至還把廣播稿子替你做好，要你廣播罵人，罵你的爸爸媽媽，你不罵還不行。我的小兒子在大陸上就是這樣。我的兒子罵我是帝國主義的走狗，人民的公敵。他這樣的罵我，由於他沒有說話的自由，也沒有不說話的自由。諸位當中許多有父兄子弟或親戚朋友或學生先生在大陸，這些年

來，他們在大陸所受的痛苦，就是被共產黨把他們信仰自由、思想自由與發表言論的自由，統統剝奪了。這個時候，人，不是人，變成了共產黨的奴隸，都是共產黨所謂政府和所謂黨的奴隸。他要你做甚麼，你就得做甚麼。他要把你的財產拿去，於是多產的變爲沒有產，沒有產的變爲奴隸，就是人民勞力所得的，都沒有權利承認是我的。我的沒有了，你的，他的，都沒有了。人民不但財產沒有了，勞苦所得的享受的權利沒有了，甚至連糧食也沒有了。人人都要靠共產黨發的糧食票。這在我們大陸如此，在整個鐵幕內八萬萬的人民都是如此，完全成爲共產黨的奴隸。這個潮流，我們叫他做反動。

有一部份人，甚至一些聰明才智的人，在當初說共產黨是代表社會主義的，是人人「各盡所能，各取所需」的。認爲在共產黨統制之下更民主、更自由、更平等，殊不知到了鐵幕裏面，才曉得過去所想像的完全是夢，他乃是以暴力取得政權，然後用暴力來摧殘三百年來的自由權利。一切摧殘完了，然後用暴力來保持他用暴力所取得的政權。

剛才講到鐵幕裏面有八萬萬人口，加上鐵幕祖國俄國的兩萬萬人口，差不多有十萬萬人口。這十萬萬人口，看來似乎也是一個大力量。所以人家講，你講三百年來的大潮流，爲甚麼還要把這樣一個十萬萬人的力量當成一個反動呢？我今天對許多老朋友小朋友與青年中年的朋友講，我已經六十多歲了，我又是弄歷史的人，我可以誠懇的告訴大家，我現在還承認三百年來科學民主自由的那種文化的趨勢，是人類歷史上一個大的趨勢，這個方向是對的，正確的；而這卅五年來，共產黨所代表的鐵幕的文化——反自由反民主的文化，是一個反動。不要以爲鐵幕裏及鐵幕祖國的人口共計有十萬萬，就以爲他也是一個大運動。

請不要看錯了！三百年來科學工業化的文化與自由民主這個趨向，是人類文化的大路；而這卅五年來的反動，不是一個有力量的反動，是人類歷史上的一個小小的波折，並不是怎樣可怕的。現在我舉兩個例子來證明他的不可怕：我們看共產黨爲甚麼要用鐵幕呢？爲甚麼要鐵幕內同鐵幕外斷絕交通，人不許自由的出來；報紙、刊物不許自由的進去呢？爲什麼不讓人民出來看看呢？這是他怕光明，怕自由。他曉得如果有了自由、有了光明的東西進去，他的本身就動搖了。我們看俄國布爾雪維克共產黨在這卅五年來，雖然完全抓住了政權，完全統制了俄國的兩萬萬人民；統制了這樣一個大國，作了些什麼？是不是爲人民提高了生活，做到了更自由更民主更平等呢？沒有的。他是把一切力量來製造暴力，想把人家的政府一個個的破壞。表面上說自由平等，實際上都是假的；沒有經濟自由，也沒有政治自由。他說的政治自由、經濟自由，完全是騙人的，沒有的事。我們看他爲甚麼要有這樣的鐵幕，就是他對不起人民，沒有替人民抬高他的生活，也不替人民解除苦痛；他把人當工具、當機器，目的是以暴力來維持取得的政權，以暴力來征服世界。所以不願意他的人民同外面接觸比較，不願意他的人民看見外面的光明與自由，用鐵幕擋住外面的潮流，這就是怕。我們研究歷史的人都曉得，沒有說是一個大的勢力還要怕人家的。「怕」就是自己不相信自己，因爲鐵幕國家自己不相信自己，所以共產黨的頭兒——無論莫斯科或北平的頭兒都是時時刻刻在那裏怕，在發抖，這就是表示他不是一個大的力量。凡是代表怕的心理的，就是表示他不相信自己的主張、自己的制度、自己的人民、以及自己的力量。我可以告訴各位，我們的敵人是不足怕的。他自己不信任自己的組織、主張、力量，以及一切，所以他怕。這個怕的心理，最可證明這卅五年的潮流，儘管轟轟烈烈有聲有色，十萬萬人口的力量，好像很

大的，其實在人類文化進步的大潮流中是一個反動、小波折。

我今天到新竹來的時候，原來沒有準備說甚麼話，不過在中午吃飯的時候，有幾位朋友要我隨便講一講話，我請他們給我出個題目，他們就要我講一講世界文化的趨勢。我剛才講的那些話，因為沒有機會找參考書，所以祇能簡單的說說。

我們這個國家所走的這個方向，還是站在文化大潮流的大運動裏面——民主自由的世界方面的。在這個大運動裏面，我們沒有走錯路。我們祇要不走錯路，努力往這方面走，我們自己的力量，應該可以一天天的增加起來。大家不要把我們自己看得太輕，也不要怕敵人。他自己吹有八萬萬人民站在他那方面。不要怕！他自己已經沒有信心，我們不必怕他的。他代表的是歷史上的反動，因為他抹煞了人的幸福，人的自由。三百年來，人憑聰明才智來控制自然，為的減除人的痛苦，提高人的幸福。抹煞人的幸福、人的自由，是一個反潮流的，所以他不敢自信，怕外面的自由光明。我們是朝着三百年來的人類的正路走的，我們是承認「天地之性人為貴」的。我們要科學工業文化，為的是人，認為人應該保留他的尊嚴，發揮他的人格，還得要有各種自由。這點意思，我覺得是值得在我將要離開臺灣回到國外去之前，向各位提出來的。

我希望我們各位青年中年與老年的朋友，不要失掉我們的信心，認清楚我們走的民主自由的道路，是三百年來人類共同的一個目的。我們這條路，是對的、是進化的大路。敵人代表的那條路，是三百年中最近這卅五年所發生的一個小的逆流，小的波動。這個反動，不久的將來，便會被摧毀，被打倒的。

四十二年一月三日下午三時在新竹演講

——原載「胡適言論集(甲編)」(四十二年四月臺北自由中國社編輯，華國出版社印行)



中國古代政治思想史的一個看法

胡適

我很感覺到不安。在大陸上的時候，我也常常替找我演講的機關、團體增加許多麻煩；不是打碎玻璃窗，便是擠破桌椅。所以後來差不多二三十年當中，我總避免演講。像在北平，我從來沒有公開演講過；只有過一次，也損壞了人家的椅窗。在上海有一次在八仙橋青年會大禮堂公開演講，結果也增加他們不少損害。所以以後我只要能够避免公開演講，就儘量避免。今天在臺灣大學因爲預先約定是幾個學會邀約的學術演講，相信不會太擁擠。但今天的情形——主席沈先生已向各位道歉——我覺得很不安。我希望今天不會講得太長，而使諸位感覺得太不舒服。

那天臺灣大學三個學會問我講什麼題目；當時我就說講「中國古代政治思想史的一個看法」，而報紙上把下面的「一個看法」丟掉了。如果要我講「中國古代政治思想史」，這個範圍似嫌太大，所以我今天還只能講「中國古代政治思想史的一個看法」。

今年是我的母校哥侖比亞大學創立二百週年紀念。他們在去年準備時，就決定要舉行二百週年紀念的典禮。典禮節目中的一部份，有十三個講演。這十三個講演廣播到全美洲；同時將廣播錄音送到全世界，凡是有哥侖比亞大學畢業生的地方都要廣播。所以這十三個廣播演講，在去年十一二月間就已錄音；全部總題目叫做「人類求知的權利」。這裏邊又分作好幾個部份：第一部份（第一至第四個演講）是講「人類對於人的見解」；第二部份（第五至第八個演講）是講「人類對於政治社會的見解」；第三部份（第九至第十三個演講）是講「近代自由制度的演變」。他們要我擔任第六個演講，也就是第五至第八個演講「人類對於政治社會的見解」中的一部份。我擔任的題目是「亞洲古代威權與自由的衝突」。所謂亞洲古代，當然要把巴比倫、波斯、印度古代同中國古代都包括在內。但限定每個演講只有二十五分鐘錄音。這樣大的題目，只限定二十五分鐘的演講，使我得到一個很大的經驗與教訓。因爲這個題目，要從亞洲西部到東部，講好幾百年甚至一二千年古代亞洲的政治思想史，講起來是很費時的。因此我先把這些國家約略地研究了一下；但研究結果，認爲限定二十五分鐘時間，無論如何是不够的。我覺得限定廿五分鐘時間的演講，只能限於中國；同時對於這些亞洲西部古代國家關於政治宗教社會哲學等方面的文獻甚少；所以最後我自己只選擇了中國古代，並且對於「中國古代政治思想史」這個題目又不能不加以限制。同時我因爲這是一個很難得很重要的機會，所以把中國古代政治思想的幾種觀念——威權與自由衝突的觀念——特別提出四點（也可說是四件大事）來講。結果就成爲二十五分鐘的演講。那四件大事呢？

第一，是無政府的抗議，以老子爲代表。這是對於太多的政府，太多的忌諱，太多的管理，

太多的統治的一種抗議。這種中國古代的政治思想，能在世界上佔有一個很獨立的、比較有創見的地位。這一次强迫我化了四十多天時間，來預備一個二十五分鐘的演講；經我仔細地加以研究，感到中國政治思想在世界上有一個最大的、最有創見的貢獻，恐怕就是我們的第一位政治思想家——老子——的主張無政府主義。他對政府抗議，認爲政府應該學「天道」。「天道」是什麼呢？「天道」就是無爲而無不爲。這可說是一個很重要的觀念。他認爲用不着政府；如其有政府，最好是無爲、放任、不干涉。這是一種無政府主義的政治理想：有政府等於沒有政府；如果非要有政府不可，就是無爲而治。所以第一件大事，就是中國政治思想史上第一個放大炮的——老子——的無政府主義。他的哲學學說，可說是無政府的抗議。

第二件大事，是孔子、孟子一班人提倡的一種自由主義的教育哲學。孔子與孟子首先揭櫫這種運動。後世所謂「道家」（其實中國古代並沒有「道家」的名詞；此是後話，不在此論列。）也可以說是這個自由主義運動的一部分。後來的莊子、楊朱，都是承襲這種學說的。這種所謂個人主義自由主義的教育哲學和個人主義的起來，是由於他們把個人看得特別重，認爲個人有個人的尊嚴。論語中的「不降其志，不辱其身」，就是這個道理。個人主義自由主義的教育哲學，教育人參加政治，參加社會；這種人要有一種人格的尊嚴，要自己感覺到自己有一種使命，不能隨便忽略他自己。這個個人主義自由主義的教育哲學，是第二件值得我們紀念的大事。

第三件大事，可算是中國古代極權政治的起來，也就是集體主義（極權主義）的起來。在這個期間，墨子「上同」的思想（這個「上」字，平常是用高尚的「尚」字，其實是上下的「上」字。）就是下面一切要上同，所謂「上同而不下比者」——就是一種極權主義。以現在的新名詞

說，就叫「民主集權」。墨子的這種理論，影響到紀元前四世紀出來了一個怪人——商鞅。他在西方的秦國，實行這種「極權政治」；後來商鞅被清算死了，但這種極權制度還是存在，而且在一百年之內，把當時所謂天下居然打平，用武力來統一中國，建立所謂「秦帝國」。帝國成立以後，極權制度仍繼續存在，焚書坑儒，毀滅文獻，禁止私家教育。這就是第三件大事。所謂極權主義的哲學思想：極權國家不但起來了，而且是大成功。

第四件大事是：這個極權國家的打倒，無爲政治的試行。秦王政統一天下之後，稱他自己爲秦始皇，以後他的兒子爲二世，孫子爲三世，以至於十世百世千世萬世無窮世。殊不知非特沒有到萬世千世百世，所謂「秦帝國」，只到了二世就完了。這一個以最可怕的武力打成功的極權國家，不但十五年就倒下去了。第一個「秦帝國」沒有安定，第二個帝國的漢朝却安定了。什麼力量使他安定的呢？在我個人的看法，就要回到我說的第一件大事。我以爲這是那個無政府主義、無爲的政治哲學思想來使他安定的。秦始皇的帝國只有十五年，漢朝的帝國有四百二十年；爲什麼那個帝國站不住而這個帝國能安定呢？最大的原因，就是漢朝的開國領袖能運用幾百年以前老子的無爲的政治哲學。漢朝頭上七十年功夫，就是採用了這種無爲而治的哲學。秦是以有爲極權而亡；而漢朝以有意的、自覺的實行無爲政治，大漢帝國居然能安定四百二十年之久。不但安定了四百二十年，可說二千年來到現在。今天我們自己稱「漢人」，這個「漢」字就是漢朝統治四百二十年後留給我們的。在漢朝以前，只稱齊人、楚人、衛人，沒有「中國人」這個名詞。漢朝的四百二十年，可說是規定了以後二千多年政治的規模，就是無爲而治這個觀念。這可說是兩千多年前祖先留下來的無窮恩惠。這個大帝國，沒有軍備，沒有治安警察，也沒有特務，租稅很

經。（講到這裏，使我想起我在小時，曾從安徽南部經過浙江到上海。到了杭州，第一天才看到警察；以前走了七天七夜並沒有看到一個警察或士兵，路上一樣很太平。）所以第四件大事，可說是打倒極權帝國而建立一個比較安定的國家；拿以前提倡了而沒有實行的「無爲而治」的政治哲學，來安定四百二十年大漢帝國，安定幾千年來中國的政治。

現在我就這四點來姑妄言之，諸位姑妄聽之。

第一件大事是老子的無爲主義。最近幾十年來，我的許多朋友，從梁任公先生到錢穆、顧頡剛、馮友蘭諸先生，都說老子這個人恐怕靠不住，老子這部書也恐怕靠不住。他們主張要把老子這部書挪後二三百年。關於這個問題，我也發表過一篇文章，批評這幾位先生考定老子年代的方法。我指出他們提出來的證據都站不住。（現在臺灣版胡適文存第四集第二篇，就是討論考證老子這個人的年代,和老子這本書的年代的。）但這二三十年來中國學者的提倡，居然影響到外國學者。外國學者也在對老子年代發生懷疑。你看西洋最近出版的幾種書，差不多老子的名字都不提了。在我個人的看法，這個問題很複雜；如果將來有機會，可再和各位詳細的討論。今天簡單的說，我覺得老子這個人的年代和老子這本書的年代，照現在的材料與根據來說，還是不必更動。老子這個人恐怕要比孔子大二三十歲；他是孔子的先生。所謂「孔子問禮於老聃」是大家所不否認的；同時在禮記曾子問中有明白的記載。那時孔子做老子的學徒。在我那篇很長的文章「說儒」裏，老子是「儒」，孔子也是「儒」。「儒」的職業是替人家主持喪禮葬禮祭禮的。有人認爲「儒」是到孔子時才有的，這是錯誤的觀念。我爲了一個「儒」字，寫了五萬多字的文章；我的看法，凡是「儒」，根據檀弓裏所說，就是替人家主持婚喪祭祀的贊禮的。現在大家似乎都看

不起這種贊禮。其實你要是看看基督教和回教，如基督教的牧師，回教的阿洪，他們也是替人家主持婚喪祭祀的。在古代二千五百年時，「儒」也是一種職業。在禮記曾子問中都講到孔子的大弟子和孔子的老師都是替人家「相」喪的。禮記曾子問中記：孔子自說有一天跟隨着老子替人家主持喪禮，出喪到半路上，遇到日蝕；老子就發命令，要大家把棺材停在路旁，等到日蝕過去後再往前抬。下面老子又解釋爲什麼送喪時遇到日蝕應該等到太陽恢復後再往前抬。各位先生想一想：送喪碰到日蝕，這是很少見的事；而孔子跟着老子爲人家主持喪禮，在路上遇見日蝕，也是一件很少見的事，記載的人把這話記載下來，我相信這是不至於會假的。從前閻百詩考據老子到周去問禮到底是那一年，就是根據這段史實來斷定的。同時檀弓並不是一本侮蔑孔子的書；這是一本儒家的書。孔子的學生如曾子等，都是替人家送喪的。替人家送喪是當時的一種吃飯工具，是一種正當的職業。至於老子這部書，約有五千字左右，裏邊有四五個眞正有創造的基本思想；後來也沒有人能有這樣透闢的觀念。這部只有五千字左右的書，在我個人看起來，從文字上來看，我們也沒有理由把他放得太晚。在思想上他的好幾個觀念，可說是影響了孔子。譬如老子說「無爲」，孔子受其影響甚大。如論語中的「無爲而治者，其舜也歟！」「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之！」這些話都是受了老子「無爲而治」的影響的。還有孔子說，我話說得太多，我要「無言」。這也是老子的思想。孔子說：「天何言哉？四時行焉；百物生焉；天何言哉？」這就是自然主義的哲學。我們考證一部書的眞假，從一個人的著作中考據另一個人，並不是我一個人的辦法。譬如希臘古代在哲學方面有許多著作，後來的人考據那幾部著作是眞的，那幾部著作是假的，用什麼標準呢？文字當然是一種標準；但是重要的，就是如果要辨別柏拉圖著

作的眞僞，須看柏拉圖的學生亞利斯多德是否曾經引過他老師的話，或者看看亞利斯多德是否曾提到柏拉圖某一部書裏的話。這是考據的一種方法。我們再看孔子說的「以德報怨」。這完全是根據老子所說的「報怨以德」。諸如此類的話多得很；如「以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校。」等都可以說是老子的基本觀念；尤其「犯而不校」，就是老子提倡的一個很基本的觀念，所謂「不爭主義」，亦即是「不抵抗主義」。（我就是犯了這個毛病：說不考據，現在又談考據了。不過我現在說這些話，只是替老子伸伸冤而已。）

老子的主張，所謂無政府的抗議，是中國政治思想史上第一件大事。他的抗議很多。大家總以爲老子是一位拱起手來不說話的好好先生，絕對不像個革命黨、無政府黨。我們不能太汚衊他。你只要看他的書，就知道老子不是好好先生。他在那裏抗議，對於當時的政治和社會抗議。他說：「民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有爲，是以難治。民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。」「民不畏死，奈何以死懼之。」「天下多忌諱，而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。」這就是提倡無政府主義的老祖宗對於當時政治和社會管制太多、統制太多、政府太多的一個抗議。所以大家不要以爲老子是一位什麼事都不管的好好先生、太上老君；他是一位對於政治和社會不滿而要提出抗議的革命黨。而且他僅僅抗議還不够；他還提出一種政治基本哲學。就是說，在世界政治思想史上，自由中國在二千五百年以前產生了一種放任主義的政治哲學，無爲而治的政治哲學，不干涉主義的政治哲學。在西方恐怕因爲直接間接的受了中國這種政治思想的影響，到了十八世紀才有不干涉政治思想哲學的起來。近代的民主政治，最初的一炮都是對於政府的一個抗議：不要政府，要把政府的

力量減輕到最低，最好做到無爲而治。我想全世界人士不會否認：在全世界的政治思想史上，中國提出無爲而治的思想、不干涉主義，這個政治哲學，比任何一個國家要早二千三百年。這是很重要的一件大事。老子說：我們不要自己靠自己的聰明：我們要學學天，學學大自然。「自然」這兩個字怎樣解釋呢？「然」是「如此」，「自然」就是「自己如此」。天地間的萬物，都不是人造出來的，也不是由玉皇大帝造一個男再造一個女的，而都是無爲，都是自己如此。一切的花，不管紅黃藍白各種顏色的花，決不是一個萬能的上帝塗上了各色顏色才這樣的，都是自己如此。也就是老子的所謂「天道」，孔子所謂「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」「天道」就是無爲，無爲而無不爲。老子說：「故聖人云：我無爲而民自化；我好靜而民自正；我無事而民自富；我無欲而民自樸。」這就是無爲的政治。而老子最有名的一句話，就是「太上，下知有之。」就是說：最高的政府，使下面的人僅僅知道這個政府。另外一個本子把這句話多加了一個字，作「太上下不知有之」。就是說：上面有個政府，下面的人民還不知道有政府的存在。下面又說：「其次，親之譽之；其次，畏之；其次，侮之。」就是，比較次一等的政府，人民親近他，稱譽他；第三等政府，人民畏懼他；第四等政府，人民看不起他。所以第一句「太上，下知有之」六個字是很了不得的，是人類政治思想史上最早有這個觀念。這種政治思想，比世界任何一個有思想文化的民族都還要早；同時，由這個觀念而影響到我們後來的思想。所以我們中國在政治思想上捨不得把老子這部書抹煞掉，我們歷史上第一個政治思想家，就是提倡無政府主義、不干涉主義的老子。同時，我頗疑心十八世紀的歐洲哲學家已經有老子的書的拉丁文翻譯本；因爲那時他們似乎已經受到老子學說的影響。

第二件大事是孔子以下的自由思想，個人主義。孔子與老子不同。孔子是教育家，而老子反對文化，認爲五音、五色、五味的文化是太複雜了，最好連車船等機器都不用，文字也不必要。這種反文化的觀念，在歐洲十八世紀時的盧梭，十九世紀時的托爾斯泰也曾提出；而老子的反文化觀念要比任何世界上有文化的民族爲早。老子不但反文化，而且反教育，認爲文明是代表人民的墮落；而孔子恰恰相反。他是一個教育家，歷史家。雖然做老子的學生，受無爲思想的影響，孔子在政治思想上的成就比較平凡，並沒有什麼創造的見解。但是孔子是一個了不得的教育家。他提出的教育哲學可以說是民主自由的教育哲學，將人看作是平等的。論語中有「性相近也，習相遠也，唯上智與下愚不移。」就是說，除了絕頂聰明與絕頂笨的人沒有法教育以外，其他都是平等的，可教育的能力一樣。孔子提出四個字，可以說是中國的民主主義教育哲學，就是：「有教無類。」「類」是種類，是階級。若是看了墨子講的「類」和荀子講的「類」，然後再來解釋孔子的「有教無類」，可以知道此處的「類」就是種類，就是階級。有了教育就沒有種類，就沒有階級。後世的考試制度，可以說是根據這種教育哲學爲背景的。

孔子的教育哲學是「有教無類」，但他的教育「教」什麼呢？孔子提出一個很重要的字，就是「仁」字。孔子的着重「仁」字，可以說前無古人後無來者。這是了不得的地方。這個「仁」就是人的人格，人的人性，人的尊嚴。孔子說：「修己以敬。」孔子的學生問「這就够了嗎？」孔子又說：「修己以安人。」孔子的學生又問：「這就够了嗎？」孔子又說：「修己以安百姓。」這句話就是說教育並不是要你去做和尙，去打坐念經那一套。「修己」是做教育自己的工作；但是還有一個社會目標，就是「安人」。「安人」是給人類以和平、快樂。這一個教育觀念是新

的。育教並不是爲自己，不是爲使自己成爲菩薩、羅漢、神仙。修己是爲了教育自己，爲的社會目標。所以後來儒家的書大學裏的「格物、致知、誠意、正心、修身」，是修身的工作；而後面的「齊家、治國、平天下」，都是社會的目標。所以孔子時代的這種「修己以安人」「修己以安百姓」的觀念就是將教育個人與社會貫連起來。教育的目標不是爲自己自私自利，不是爲升官發財，而是爲「安人」、「安百姓」，爲齊家、治國、平天下。因爲有這個使命，就感覺到「人」、受教育的「人」，尤其是士大夫階級，格外有一種尊嚴。人本來有人的尊嚴，到了做到自己感覺有「修己以安人」「修己以安百姓」的使命時，就格外感覺到有一種責任。所以論語中說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」就是說，遇必要時，寧可殺身以完成人格。這就是論語中的「不降其志，不辱其身」。孔子的大弟子曾子說：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！」就是說受教育的人要有大氣魄，要有毅力。爲什麼呢？因爲「任重而道遠」。「任」就是擔子。把「仁」拿來做擔子，擔子自然很重；到死才算是完了，這個路程還不遠嗎？這一個觀念，是我們所謂有孔孟學派的精神的：就是將個人人格看得很重，要自己挑起擔子來，「修己以安人」，「修己以安百姓」。孟子常說「自任以天下之重。」曾子說「仁以爲己任。」以整個人類視爲我們的擔子，這是兩千五百年以來的一個了不得的傳統。後來宋朝范仲淹也說：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」這就是因爲「修己以安人」而感覺到「任重而道遠」的緣故。明末顧亭林以爲：「天下興亡，匹夫有責」，也是這個道理。

所以自由民主的教育哲學產生了健全的個人主義。個人主義就是將自己看作一個有擔子的人，不要忘了自己有使命，有責任。不但孔子如此，孟子也講得很清楚：「富貴不能淫，貧賤不

能移，威武不能屈：此之謂大丈夫。」就是說大丈夫的人格要自己感覺到自己有「修己以安人」的使命。再講到楊、朱、莊子所提倡的個人主義，也不過是個人人格的尊嚴。莊子主要的是說：「擧世譽之而不加勸；擧世非之而不加沮。」這就是最健全的個人主義。老子、莊子都是如此。到了漢朝才有人勉强將他們跟孔、孟分了家，稱爲道家。秦以前的古書中都沒有「道家」這個名字。（那一位先生能在先秦古書裏找到「道家」這個名字的，我願意罰錢。）所以韓非子在秦末年時說：「天下顯學二，儒墨而已。」他只講到儒、墨，沒有提及道家。楊朱的學說也是個人主義。這個個人主義的趨勢是一個了不得的趨勢：以健全的民主自由教育哲學作基礎，要做到「不降其志，不辱其身」；提倡人格，要挑得起人類的擔子，挑得起天下的擔子。寧可「殺身以成仁」，不可「求生以害仁」。這個健全的個人主義，是第二個重要的運動。

第三件大事發生在紀元前五世紀以後，在孔子以後，自四世紀起到三世紀時，正是戰國時代。原來春秋時代有一個大國——晉。晉國文化很高，但在西曆紀元前四〇三年即被權臣分裂爲韓、趙、魏三國。這一年歷史家算作戰國的第一年。那時南方的楚也很强大。因爲晉國三分，亦便沒有可畏的强鄰了。當時的秦孝公是一個英主，用了一個大政治家商鞅。兩人合作而造成了一個極權國家。不過極權主義的思想原則遠在商鞅之前就已發生；在墨子的上同篇中已有這個思想。關於中國古代思想的三個大老——老子、孔子、墨子，我在中國哲學史上卷，提倡百家平等；認爲他們受了委屈，爲被壓迫了幾千年的學派打抱不平。現在想想，未免矯枉過正。當時認爲墨家是反儒家的；儒家是守舊的右派，而墨家是革新的左派。但這幾十年來——三十五年來的時間很長，頭髮也白了幾根，當然思想也有點進步——我看墨子的運動是替民間的宗教辯護，認

為鬼是有的，神是有的。這種替民間宗教辯護的思想，在當時我認為頗傾向於左；但現在看他，可以算是一個極右的右派——反動派。尤其是講宗教政治的部份，所說的話是右派的話。在政治思想上，祇要看他的「上同篇」。上同篇中說：「古者民始生未有政長之時，蓋其語人異議。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義以非人之義，故交相非也。……天下之亂，若禽獸然。」義就是對的：一個人認為自己是對的，十個人認為他們各是對的，結果互相吵起來而「交相非也」。拿我的「義」打人家的「義」，結果天下大亂而「若禽獸然」。有了政府時，政府中上面是天子，有三公，諸侯——鄉長，里長，政府成立了。然後由天子發佈命令給天下百姓，說你們凡是聽見好的或不好的事都要報告到上面來，這是民主集權制。上同篇中說：「夫明乎天下之所以亂者生以無政長，是故選天下之賢可者立以為天子。天子立，以其力為未足，又選擇天下之賢可者置立之以為三公。……政長既已具，天子發政於天下之百姓，言曰，聞善而不善（王引之讀「而」為「與」），皆以告其上。上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。……上同而不下比者，此上之所賞而下之所譽也。……」祇要上面說是對的，下面的人都要承認是對的：這就是「上同」，「上同而不下比」。「里長發政里之百姓，言曰，聞善而不善，必以告其鄉長。鄉長之所是，必皆是之；鄉長之所非，必皆非之。……鄉長唯能壹同鄉之義，是以鄉治也。……鄉長發政鄉之百姓，言曰，聞善而不善者，必以告國君。國君之所是，必皆是之；國君之所非，必皆非之。……國君唯能壹同國之義，是以國治也。……」天子的功用就是能夠壹同天下之義。但是這還不夠；天子上面還有上帝。所以「國君發政國之百姓，言曰，聞善而不善，必以告天子。天子之所是，皆是之；天子之所非，皆非之。……天子唯能壹同

天下之義，是以天下治也。……天下之百姓，皆上同於天子，而不上同於天，則災猶未去也。…
…」這才算是眞正的上同。但是怎樣才能達到上同呢？拿現代的名詞講，就是用「特務制度」，也就是要組織起來。這樣才能够收到在數千里外有人做好事壞事，他的妻子鄰人都不知道，而天子已經知道。上同篇中有一段說：「古者聖王唯能審以尙同以爲政長，是故上下情通。（依畢王諸家校。）上有隱事遺利，下得而利之；下有蓄怨積害，上得而除之。是以數千萬里之外，有爲善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而賞之。數千萬里之外，有爲不善者，其室人未徧知，鄉人未徧聞，天子得而罰之。是以舉天下之人皆恐懼振動，惕慄不敢爲淫暴，曰，『天子之視聽也神！』」就是說天子的看與聽都是神。然後又說：「非神也，夫唯能使人之耳目助己視聽，使人之〔脣〕吻助己言談，使人之心思助己思慮，使人之股肱助己動作。助之視聽者衆，則其德音之所撫循者博矣；助之思慮者衆，則其擧事速成矣。故古者聖人之所以濟事成功垂名於後世者，無他故異物焉，曰唯能以上同爲政者也。」這就是一種最高的民主集權制度。這種思想眞正講起來也可以說是一種神權政治，也是極權政治的一種哲學。所以我們從政治方面講，老子是站在左派，而墨子是站在極右派。不過後來墨子並沒有機會實行他的政治哲學。

秦孝公的西方國家本來是一個貧苦的國家，但是經過商君變法，提倡「農」、「戰」，這是一種政治上、經濟上、軍事制度上的大改革，大革新。這個革新有兩大原則：一是提倡「農」生產糧食；一是提倡「戰」。有許多古代的哲學，古代的書籍，因爲離開我們太久遠了，我們對它的看法有時看不大懂。在三十五年前我寫中國哲學史大綱時，就很不注意商君書和韓非子的書。這種書因爲在那時候，沒有能看得懂，覺得有許多東西好像靠不住。等到這幾十年來，世界

上有幾個大的極權政府，有幾個已經倒了，有的還沒有倒。因爲這個緣故，我們再回頭看墨子商君的書，懂了。這是經過三十多年的變化而生的轉移。舉例來說：譬如關於「戰」，關於極權政治，在商君書第十七章裏有一節：「聖人之爲國也，一賞，一刑，一教。一賞則民無敵；一刑則令行；一教則下聽。」這個「一賞，一刑，一教」，眞正是極權的國家主義。最重要的是一教。一教之義，就是無論什麼學問，無論什麼行爲，都比不了富貴；而富貴的得來，並不靠你的知識，也不靠你的行爲，也不是因爲名譽；靠什麼呢？靠戰爭。「所謂一教者，博聞辯慧，信廉禮樂，修行羣黨，任譽清濁，不可以富貴。……富貴之門，要存戰而已矣。」能够作戰的才能踐富貴之門；因爲這個緣故，父兄、子弟、朋友、婚姻的談話中最重要的事是戰爭。「彼能戰者，踐富貴之門。……是父兄昆弟知識婚姻合同者，皆曰，務之所加，存戰而已矣。故當壯者務於戰，老弱者務於守。死者不悔，生者務勸。此……所謂一教也。」「民之欲富貴也，共闔棺而後出。而富貴之門必出於兵。是故民聞戰而相賀也。起居飲食所歌謠者，戰也。……聖人治國也，審一而已矣。」像這樣使人認爲戰爭是可賀的，在家中在外面所唱的歌都是戰爭；這樣才能做到使百姓聽到戰爭的名字，看到戰爭，有如餓狼看見了肉。這樣老百姓才可以用了。「民之見戰也，如餓狼之見肉，則民用矣。凡戰者，民之所惡也。能使民樂戰者，王。」這些書籍，我們在當時看不懂；到了最近幾十年來，回頭看一看史記、商君書，才都懂了。那時的改革政治是怎樣呢？就是將人民組織起來，分爲什伍的組織，要彼此相糾發。史記商君列傳：「令民爲什伍，而相收司（相糾發）連坐。（一家有罪而九家連舉發。若不糾舉，則十家連坐。）不告姦者腰斬。告姦者，與斬敵首同賞。匿姦者與降敵同罰。……有軍功者，各以率受上爵。……大小僇力本業耕

織；致粟帛多者，復其身。事末利及怠而貧者，擧以爲收孥。」這是西方的秦建設了一個警察國家，一個極權的國家，而且成績特別好。在不到一百年之內，居然用武力統一了當時的所謂天下。始皇二十六年統一天下；過了八年後又發生了問題。就是當時還有許多人保留了言論自由。於是三十四年丞相李斯議曰：「……古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實。人善其私學，以非上之所建立。」就是百姓以批評來反對政府所建立的政策。接着又說：「今皇帝並有天下，別黑白而定一尊，私學而（乃）相與非法教。人聞令下，則各以其所學議之。入則心非，出則巷議。夸主以爲名，異取以爲高，率羣下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨羽成乎下。禁之便。」主張還是禁止言論自由爲對。於是就具體建議：「臣請史官非秦紀皆燒之；非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之。」將書燒了以後，如果還有人敢批評政府的就殺頭。「有敢偶語詩書，棄市。」「吏見知不擧者與同罪。」「所不去者，醫藥卜筮種樹之書。……」這是秦始皇三十四年的大燒書。

總而言之，第三件大事就是秦朝創立一個很可怕的極權國家，而且大成功，用武力統一了全中國，建立了統一的帝國。

第四件大事就是極權國家的打倒，與無爲政治的試行。漢高祖是百姓出身，項燕項羽與張耳一班人都是貴族。漢高祖是一個地地道道的百姓，知道民間的疾苦，所以當他率領的革命軍到達咸陽時，就召集父老開大會，將所有的秦代所定的法律都去掉，祇留約法三章。其實祇有兩章：「殺人者死；傷人及盜抵罪。」漢朝的幾個大領袖都能繼續漢高祖的這種政策。當時的曹參是戰功最高的，比韓信的戰功還高。漢高祖將項羽打倒後，立私生子做齊王，派曹參去做相國。曹參

當時就說，我是軍人，而齊國的文化程度最高，經濟程度也高。情形很複雜，我幹不了；還是請一班讀書人去吧！於是大家告訴他，山東有一個人叫蓋公，可以請他指導。於是曹參就去請教蓋公。蓋公說：我相信老子的哲學。要治理齊國很容易；祇要「無爲」就可以治好齊國。於是曹參就實行「無爲之治」。在齊做了九年宰相，實行無爲的結果，齊國大治，政治成績爲全國第一。所以在蕭何死後，朝廷又請曹參回到中央政府做宰相。曹參到了中央任丞相以後，也還是喝酒不管國事。當時的惠帝就遣曹參的兒子去問曹參。曹參打了兒子一頓。及曹參上朝，惠帝向他說，你爲什麼打你的兒子呢？是我叫他問的。曹參便脫帽謝罪，向惠帝說：「陛下比高皇帝何如？」惠帝說：「我那可以比高皇帝！」參又問：「陛下看我比蕭何那個能幹？」惠帝說：「君似乎不及蕭何。」參曰：「陛下說得是。旣然陛下比不上高祖，我比不上蕭何，我們謹守他們的成規，無爲而治豈不好？」惠帝就說「很好」。不但如此，以後呂后鬧了一個小政變，結果一班大臣請高祖的一個小兒子代王恒來做皇帝，這就是漢文帝。文帝的太太竇后是一個了不得的皇后。文帝死後，景帝登位，竇后是皇太后。景帝死後死後，武帝登位，竇后是太皇太后。前後三度，當權四十五年。竇太后最相信老子的哲學，他命令劉家竇家全家大小都以老子的書作必修教科書。所以漢朝在這四十五年中實行無爲而治的政治。對外方面，北對匈奴，南對南越，都是避免戰爭。對內是減輕租稅，減輕刑罰；廢止肉刑，廢止什伍連坐罪；租稅減輕至三十分之一，這是從古以來沒有的，以後也沒有的。人民經過戰國時代的多少戰爭，又經過楚漢的革命戰爭，在漢高祖以後，七十年的無爲政治使人民得了休息的機會。無爲而治的政治使老百姓覺得統一的帝國有好處而沒有害處。爲什麼有好處呢？這樣大的一個帝國，沒有戰事，沒有常備軍隊，沒有警察，租稅

又輕：這自然是老百姓第一次覺得這個政策是値得維持、値得保存的。

由於漢朝這七十年的有意實行的無爲而治，才造成了四百年的漢帝國，才留下無爲而治的規模，使我們中國兩千多年來的政治思想，政治制度，政治行爲都受了這「無爲而治」的恩典。這是値得我們想想的。這是我對於中國古代政治思想的一個看法。

今天因爲廣播公司控制得不嚴格，所以超過了時間，要向諸位道歉。

——原載「自由中國」第十卷第七期（四十三年四月一日臺北出版）。

中國哲學裏的科學精神與方法

胡適

這是民國四十八年(一九五九)七月胡適之先生在第三次東西哲學家會議（Third East-West Philosophers' Conference，夏威夷大學主辦）中宣讀的論文的繙譯。胡先生沒有參加前兩次（一九三九、一九四九）的東西哲學家會議，但他這篇論文正是對於那兩次會議裏唱得很響的東方哲學「天然阻止科學發達」的論調的答覆。這個答覆也是他自己一生對中國思想裏的科學精神與方法的估量的一個總結。原文見第三次東西哲學家會議的論文集「東西哲學與文化」（Philosophy and Culture-East and West 夏威夷大學一九六二年版）。我受李邁先、高去尋兩先生的勉勵，發表這篇嘗試的譯文。全文共四節，第一節批評諾斯洛浦的東西哲學二分論；第二節用康南特（J. B. Conant）的話說明科學精神與方法的特徵；第三節從中國古代的「蘇格拉底傳統」說

到王充重振懷疑與批評的精神；第四節，即最後一節，說宋以下八百年的學術復興運動。——譯者。

一

前兩次的東西哲學會議上都有人提出過這樣的問題：東方從前究竟有沒有科學呢？東方為什麼科學很不發達，或者完全沒有科學呢？

對於第一個問題，有些答案似乎確然說是沒有。薛爾頓教授（Prof. W. H. Sheldon）說：「西方產生了自然科學，東方沒有產生①。」

諾斯洛浦教授（Prof. Filmer S. C. Northrop）也說：「〔東方〕很少有超過最淺近最初步的自然史式的知識的科學②。」

對於第二個問題，東方為什麼科學很不發達，或者完全沒有科學，答案很不一致。最有挑戰性刺激性的答案是諾斯洛浦教授提出來的。他說：「一個文化如果只容納由直覺得來的概念，就天然被阻止發展高過那個最初步的，歸納法的，自然史階段的西方式的科學。」③依照諾斯洛浦的定義說，由直覺得來的概念只「表示可以當下了解的事物，所含的意思全是由這種可以當下了解的事物得來的④。」諾斯洛浦的理論是：

「一個文化如果只應用由直覺得來的概念，就用不着形式推理和演繹科學。假如科學和哲學所要指示的只是當下可以了解的事物，那麼，很明白，人只要觀察，默想，就可以認識這種事物了。直覺的和默想的方法也就是惟一靠得住的方法了。這正是東方人的見解，也正是他們的科學很久不能超過初步自然史階段的原因，——由直覺得來的概念把人限制在那個

階段裏了⑤。」

這個理論又有這樣扼要的一句話：「東方人用的學說是根據由直覺得來的概念造成的，西方人用的學說是根據由假設得來的概念造成的⑥。」

我不想細說這個諾斯洛浦理論，因爲我們這些二十年來時時注意這位哲學家朋友的人，對於他的理論一定都知道得很清楚。

我只想指出，就東方的知識史看來，這個東西二分的理論是沒有歷史根據的，是不眞實的。

第一，並沒有一個種族或文化「只容納由直覺得來的概念」。老實說，也並沒有一個個人「只容納由直覺得來的概念」。人是天生的一種會思想的動物，每天都有實際需要逼迫他做推理的工作，不論做得好做得不好。人也總會懂得把推理做得更好些，更準確些。有一句話說得很不錯：推理是人時時刻刻逃不開的事。爲了推理，人必須充分使用他的理解能力、觀察能力、想像能力、綜合與假設能力、歸納與演繹能力。這樣，人才有了常識，有了累積起來的經驗知識，有了智慧，有了文明和文化。這樣，東方人和西方人，在幾個延續不絕的知識文化傳統的中心，經歷很長的時間，才發展出來科學、宗教、哲學。我再說一遍，沒有一個文化「只容納（所謂）由直覺得來的概念」，也沒有一個文化天然「被阻止發展西方式的科學」。

第二，我想指出，爲着嘗試了解東方和西方，所需要的是一種歷史的看法（an historical approach），一種歷史的態度，不是一套「比較哲學上用的專門名詞」。諾斯洛浦先生擧的「由假設得來的概念」有這些項：半人半獸⑦，第四福音的開頭一句，天父的概念，聖保羅、聖奧古斯丁、聖阿奎那斯的基督教⑧，還有德謨克利圖的原子，波爾（Bohr）和盧施福（Rutherford）古

典物理學上的原子模型⑨，愛因斯坦物理學上的時空連續⑩。然而，我們在印度和中國的神話宗教著作裏當然能够找到一千種想像的概念，足可以與希臘的半人半獸相比。我們又當然能够舉出幾十種印度和中國的宗教觀念，足可以與第四福音的開頭一句相比⑪。所以這一套「二分法」的名詞，這一套專用來渲染歷史上本來不存在的一個東西方的分別的名詞，難道我們還不應當要求停止使用嗎？

因此，我現在很想解釋一下我所說的比較哲學上用的歷史的看法是什麽。簡單地說，歷史的看法只是認爲東方人和西方人的知識、哲學、宗教活動上一切過去的差別都只是歷史造成的差別，是地理、氣候、經濟、社會、政治，乃至個人經歷等等因素所產生，所決定，所塑造雕琢成的；這種種因素，又都是可以根據歷史，用理性，用智慧，去研究，去了解的。用這個歷史的看法，我們可以做出耐心而有收穫的種種研究、探索，可以不斷求人了解，絕不只是笑，只是哭，或只是失望。用這個歷史的看法，我們也許可以發現，東西兩方的哲學到底還是相似多於相異；也許可以發現，不論有多麼明顯的差別存在，都不過是種種歷史因素特別湊合所造成的重點的程度上的差別。用這個歷史的看法，也許我們更容易了解我們所謂「西方式的科學」的興起與迅速發達，更容易了解這絕不是什麽優等民族的一個獨立的，並且是獨占的創造，而只是許多歷史因素一次非常幸運的湊合的自然結果。憑着一種耐心的歷史探索，也許我們更容易了解，無論那一種歷史因素，或是種種因素的湊合，都不會「天然阻止」一個種族或文化——或者使一個種族或文化永遠失了那種能力——去學習，吸收，發展，甚至於超過另一個民族在種種歷史條件之下開創發揚起來的那些知識活動。

說一個文化「天然被阻止發展西方式的科學」，是犯了沒有根據的悲觀失望（to despair prematurely）。但是盡力去弄清楚有些什麼因素，使歐洲國家得到了至少四百年來領導全世界發展近代科學的光榮，在另一方面又有些什麼因素，或者是些什麼因素怎樣湊合起來，對於有史以來多少個種族或文化（連中世紀的「希臘羅馬基督教」文化也不在例外）在科學發展上遭受的阻礙以至於摧折毀壞，要負很大的責任，——這在我們這個很有學問的哲學家與哲學史家的會議中，也是一件值得做的事業，一種應當有的抱負。

二

我預備這篇論文，用了一個不很謙虛的題目：「中國哲學裏的科學精神與方法」，也是想要顯示一點比較哲學上用的歷史的看法。

我有意不提中國哲學的科學內容，不但是爲了那份內容與近四百年西方科學的成就不能相比，——這是一個很明白的理由——而且正因爲我的見解是：在科學發達史上，科學的精神或態度與科學的方法，比天文家、曆法改革家、煉金術士、醫生、園藝家在實用上或經驗上的什麼成就都更有基本的重要性。

前哈佛大學校長康南特博士（Dr. James B. Conant），本身夠一個第一流的科學家，在他的演講集「懂得科學」（On Understanding Science）裏，把這個見解表達得很有力量。因此我要引他說的話：

「十六、十七世紀那些給精確而不受成見影響的探索立下標準的早期研究工作者，他們

的先驅是些什麼人呢？哥白尼、伽利略、維薩略（Vesalius）的精神上的祖先是些什麼人呢？中世紀那些偶然做實驗工作的人，那些細心設計造出新機械的人，雖然漸漸增加了我們物理和化學的經驗知識，都還算不得。這些人留給後世的還只是許多事實資料，只是達到實用目標的有價值的方法，還不是科學探索的精神。

「要看嚴格的知識探索上的新勇氣的奮發，我們得向那少數深深浸染了蘇格拉底傳統的人身上去找，得向那些憑着原始的考古方法首先重新獲得了希臘羅馬文化的早期學者身上去找。在文藝復興的第一個階段裏把對於冷靜追求眞理的愛好發揚起來的人，都是研究人文的，他們的工作都不是關乎生物界或無生物界的。在中世紀，盡力抱評判態度而排除成見去運用人類的理智，盡力深入追求，沒有恐懼也沒有偏好，——這種精神全是靠那些著書討論人文問題的人保持下來的。在學術復興時代（The revival of learning）的初期，最够得上說是表現了我們近代不受成見影響的探索的觀念的，也正是人文學者的古代研究。

「佩脫拉克（Petrarch）、薄伽邱（Boccaccio）、馬奇維里（Machiavelli）、依拉斯莫斯（Erasmus），而絕不是那些煉金術士，應當算是近代科學工作者的先驅。依同樣的道理說來，拉伯雷（Rabelais）與蒙丹（Montaigne）發揚了評判的哲學精神，在我看也應當算是近代科學家的前輩[12]。」

我相信康南特校長的見解根本上是正確的。他給他的演講集加了一個副標題：「一個歷史的看法」（An Historical Approach），這也是很值得注意的。

從這個歷史的觀點看來，「對於冷靜追求眞理的愛好」，「盡力抱評判態度而排除成見去運

用人類的理智，盡力深入追求，沒有恐懼也沒有偏好」，「有嚴格的知識探索上的勇氣」，「給精確而不受成見影響的探索立下標準」，——這些都是科學探索的精神與方法的特徵。我的論文的主體也就是討論在中國知識史、哲學史上可以找出來的這些科學精神與方法的特徵。

三

首先，古代中國的知識遺產裏確有一個「蘇格拉底傳統」。自由問答、自由討論、獨立思想、懷疑、熱心而冷靜的求知，都是儒家的傳統。孔子常說他本人「學而不厭，誨人不倦」，「好古敏以求之」。有一次，他說他的爲人是「發憤忘食，樂而忘憂，不知老之將至。」過去兩千五百年中國知識生活的正統就是這一個人創造磨琢成的。孔子確有許多地方使人想到蘇格拉底。像蘇格拉底一樣，孔子也常自認不是一個「智者」，只是一個愛知識的人。他說「知之者不如好之者；好之者不如樂之者。」

儒家傳統裏一個很可注意的特點是有意獎勵獨立思想，獎勵懷疑。孔子說到他的最高才的弟子顏回，曾這樣說：「回也，非助我者也，於吾言無所不說（悅）。」然而他又說過：「吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。」孔子分明不喜歡那些對他說的話樣樣都滿意的聽話弟子。他要獎勵他們懷疑，獎勵他們提出反對的意見。這個懷疑問難的精神到了孟子最表現得明白了。他公然說「盡信書不如無書」，公然說他看「武成」一篇只「取其二三策」。孟子又認爲要懂得詩經必須先有一個自由獨立的態度。

孔子有一句極有名的格言是：「學而不思則罔；思而不學則殆⑬。」他說到他自己：「吾

嘗終日不食不寢以思，無益，不如學也。」「學如不及，猶恐失之。」「朝聞道，夕死可矣。」這正是中國的蘇格拉底傳統。

知識上的誠實是這個傳統的一個緊要部分。孔子對一個弟子說：「由，誨女（汝）知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。」又有一次，這個弟子問怎樣對待鬼神，孔子說：「未能事人，焉能事鬼？」這個弟子接着問到死，孔子說：「未知生，焉知死？」這並不是迴避問題；這是教訓一個人對於不眞正懂得的事要保持知識上的誠實。這種對於死和鬼神的存疑態度，對後代中國的思想發生了持久不衰的影響。這也是中國的蘇格拉底傳統。

近幾十年裏，有人懷疑老子，老聃，是不是個歷史的人物，又懷疑「老子」這部古書的眞僞和成書年代。然而我個人還是相信孔子確做過這位前輩哲人老子的學徒，我更相信在孔子的思想裏看得出有老子的自然主義宇宙觀和無爲的政治哲學的影響。

在那樣早的時代（公元前六世紀）發展出來一種自然主義的宇宙觀，是一件眞正有革命性的大事。詩經的國風和雅頌裏所表現的中國古代觀念上的「天」或「帝」，是一個有知覺、有感情、有愛有恨的人類與宇宙的最高統治者。又有各種各樣的鬼神也掌握人類的運命。到了老子才有一種全新的哲學概念提出來，代替那種人格化的一個神或許多個神：

「有物混成，
先天地生。
寂兮寥兮，
獨立而不改，

周行而不殆，
可以為天下母。
吾不知其名
字之曰道，
强為之名曰大。」

這個新的原理叫做「道」，是一個過程，一個周行天地萬物之中，又有不變的存在的過程。道是自然如此的，萬物也是自然如此的。

「道常無為，而無不為。」這是這個然自主義宇宙觀的中心觀念。這個觀念又是一種無為放任的政治哲學的基石。「太上，下知有之。」這個觀念又發展成了一種謙讓的道德哲學，一種對惡對暴力不抵抗的道德哲學：「上善若水，水利萬物而不爭。」「柔弱勝剛强。」「常有司殺者。夫代司殺者是謂代大匠斲。夫代大匠斲者希有不傷手者矣。」

這是孔子的老師老子所創的自然主義傳統。然而老師和弟子有一點基本的不同。孔子是一個有歷史頭腦的學者，一個偉大的老師，偉大的教育家，而老子對知識和文明的看法是一個虛無主義者的看法。老子的理想國是小國寡民，有舟車之類的「什伯人之器而不用」；「使民復結繩而用之！」「常使民無知無欲」。這種知識上的虛無主義與孔子「有教無類」的民主教育哲學何等不同！

然而這個在老子書裏萌芽，在以後幾百年裏充分生長起來的自然主義宇宙觀，正是經典時代的一份最重要的哲學遺產。自然主義本身最可以代表大膽懷疑和積極假設的精神。自然主義與孔

子的人本主義，這兩樣的歷史地位是完全同等重要的。中國每一次陷入非理性、迷信、出世思想，——這在中國很長的歷史上有過好幾次——總是靠老子和哲學上的道家的自然主義，或者靠孔子的人本主義，或者靠兩樣合起來，努力把這個民族從昏睡裏救醒。

第一個反抗漢朝的國教，「抱評判態度去運用人類的理智，盡力深入追求，沒有恐懼也沒有偏好」的大運動，正是道家的自然主義哲學與孔子、孟子的遺產裏最可貴的懷疑和看重知識上的誠實的精神合起來的一個運動。這個批評運動的一個最偉大的代表是「論衡」八十五篇的作者王充（公元二七——約一〇〇）。

王充說他自己著書的動機：「亦一言也，曰：疾虛妄。」「是轉爲非，虛轉爲實，安能不言！……世間書傳，多若等類，浮妄虛僞，沒奪正是，心濆涌，筆手擾，安能不論！論則考之以心，校之以事；虛浮之事，輒立證驗⑭。」

他所批評的是他那個時代的種種迷信，種種虛妄，其中最大最有勢力的是占中心地位的災異之說。漢朝的國教，掛着儒教的牌子，把災異解釋作一個仁愛而全知的神（天）所發的警告，爲的是使人君和政府害怕，要他們承認過失，改良惡政。這種漢儒的宗教是公元前一、二世紀裏好些哲人政治家造作成的。他們所憂心的是在一個極廣闊的統一帝國裏如何對付無限君權這個實際問題，這種憂心也是有理由的；他們有意識或半有意識地看中了宗教手段，造出來一套苦心結構的「天人感應」的神學，這套神學在漢朝幾百年裏也似乎發生了使君主畏懼的作用。

最能夠說明這套災異神學的是董仲舒（公元前約一七九——約一〇四）。他說話像一個先知，也很有權威：「人之所爲，極其美惡，乃與天地流通而往來相應。」「國家將有失道之敗，

而天迺先出災害以譴告之；不知自省，又出怪異以警懼之；尚不知變，而傷敗迺至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也⑮。」這種天與人君密切相感應的神學，據說是有尚書與春秋(記載天地無數異變，有公元前七二二至四八一之間的三十六次日蝕，五次地震)的一套精細解釋作根據。然而儒家的經典還不夠支持這個荒謬迷忌的神學，所以還要加上一批出不完的僞書，叫做「讖」(預言)、「緯」(與經書交織來輔助經書的材料)，是無數經驗知識與千百種占星學的古怪想法混合成的。

這個假儒家的國教到了最盛的時候確被人認眞相信了，所以有好幾個丞相被罷黜，有一個丞相被賜死，只是因爲據說天有了災異的警告。三大中古宗教之一眞是控制住帝國了。

王充的主要批評正針對着一個有目的的上帝與人間統治者互相感應這種基本觀念。他批評的是帝國既成的宗教的神學。他用來批評這種神學的世界觀是老子與道家的自然主義哲學。他說：

「夫天道自然也，無爲；如譴告人，是有爲，非自然也。……損皇天之德，使自然無爲轉爲人事，故難聽之也⑯。」

因爲，他又指出：

「人在天地之間，猶蚤虱之在衣裳之內，螻蟻之在穴隙之中。……天至高大，人至卑小……以七尺之細形，感皇天之大氣，其無分銖之驗，必也⑰。」

這也就是他指摘天人感應之說實在是「損皇天之德」的理由。

他又提出理由來證明人和宇宙間的萬物都不是天地有意(故)生出來的，只是自己偶然(偶)如此的：

「儒者論曰，『天地故生人。』此言妄也。夫天地合氣，人偶自生也。……因氣而生，種類相產。……如天故生萬物，當令其相親愛，不當令之相賊害也。……則生虎狼蝮蛇及蜂蠆之蟲，皆賊害人，天又欲使人爲之用邪⑱？」

公元第一世紀正是漢朝改革曆法的時代。所以王充盡量利用了當時的天文學知識，打破那流行的惡政招來災異譴告的迷信說法。他說：

「四十一二月日一食，五六月月亦一食。食有常數，不在政治。百變千災，皆同一狀，未必人君政治所致⑲。」

然而王充對於當世迷信的無數批評裏用得最多的證據還是日常經驗中的事實。他提出五「驗」來證明雷不是上天發怒，只是空中陰陽兩氣相激而生的一種火　他又舉許多條證據來支持他的無鬼論。其中說得最巧妙，從來沒有人能駁的一條是：「如審鬼者，死人之精神，則人見之，宜徒見裸袒之形，無爲見衣帶被服也。何則？衣服無精神，人死與形體俱朽，何以得貫穿乎⑳？」

以上就我所喜歡的哲學家王充已經說得很多了。我說他的故事，只是要表明中國哲學的經典時代的大膽懷疑和看重知識上的誠實的精神，如何埋沒了幾百年還能夠重新起來推動那種戰鬭：用人的理智反對無知和虛妄、詐僞，用創造性的懷疑和建設性的批評反對迷信，反對狂妄的威權。大膽的懷疑追問，沒有恐懼也沒有偏好，正是科學的精神。「虛浮之事，輒立證驗」，正是科學的手段。

四

我這篇論文剩下的部分，要給中國思想史上的一個大運動做一個簡單的解說性的報告。這個運動開頭的時候有一個「即物而窮其理」，「以求至乎其極」㉑的大口號，然而結果只是改進了一種歷史的考證方法，因此開了一個經學復興的新時代。

這個大運動有人叫做新儒家（Neo-Confucian）運動，因爲這是一個有意要恢復佛教進來以前的中國思想和文化的運動，是一個要直接回到孔子和他那一派的人本主義，要把中古中國的那種大大印度化的，因此是非中國的思想和文化推翻革除的運動。這個運動在根本上是一個儒家的運動，然而我們應當知道那些新儒家的哲人又很老實地採取了一種自然主義的宇宙觀，至少一部分正是道家傳下來的，新儒家的哲人大概正好認爲這種宇宙觀勝過漢朝（公元前二〇六—公元二二〇）以來的那種神學的，目的論的「儒家」宇宙觀。所以這又是老子和哲學上的道家的自然主義與孔子的人本主義合起來反抗中古中國那些被認爲是非中國的，出世的宗教的一個實例。

這個新儒家運動需要一套新的方法，一套「新工具」（Novum organum），於是在孔子以後出來的一篇大約一千七百個字的「大學」裏找到了一套方法。新儒家的開創者們從這篇小文裏找着了一句「致知在格物」。程氏兄弟（程顥，一〇三二—一〇八五，程頤，一〇三三—一一〇七）的哲學，尤其是那偉大的朱熹（一一三〇—一二〇〇）所發揚組織起來的哲學，都把這句話當作一條主旨。這個窮理的意思說得再進一步，就是「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之㉒。」

什麼是「物」呢？照程朱一派的說法，「物」的範圍與「自然」一般廣大，從「一草一木」到「天地之高厚」㉓都包括在內。但是這樣的「物」的研究是那些哲人做不到的，他們只是講實

務講政治的人，只是思想家和教人的人。他們的大興趣在人類的道德和政治的問題，不在探求一草一木的「理」或定律。所以程頤自己先把「物」的範圍縮到三項：研究經書、論古今人物、研究應接事務的道理。所以他說，「近取諸身㉔。」朱子在宋儒中地位最高，是最善於解說，也最努力解說那個「即物而窮其理」的哲學的人，一生的精力都用在研究和發揮儒家的經典。他的「四書（新儒家的「新約」）集註」，還有詩經和易經的注，做了七百年的標準教本。「即物而窮其理」的哲學歸結是單應用在範圍有限的經學上了。

朱子眞正是受了孔子的「蘇格拉底傳統」的影響，所以立下了一套關於研究探索的精神、方法、步驟的原則。他說：「大抵義理須是且虛心隨他本文正意看」，「只虛此心，將古人語言放前面，看他意思倒殺向何處去。」怎樣才是虛心呢？他又說：「須是退步看。」「愈向前愈看得不分曉，不若退步却看得審。大概病在執着，不肯放下。正如聽訟，心先有主張乙底意思，便只尋甲底不是，先有主張甲底意思，便只見乙底不是。不若姑置甲乙之說，徐徐觀之，方能辨其曲直。橫渠（一〇二〇—一〇七七）云：『濯去舊見，以來新意。』此說甚當。若不濯去舊見，何處得新意來㉕？」

十一世紀的新儒家常說到懷疑在思想上的重要。張橫渠說：「在可疑而不疑者，不曾學。學則須疑㉖。」朱子有校勘、訓詁工作的豐富經驗，所以能從「疑」的觀念推演出一種更實用更有建設性的方法論。他懂得懷疑是不會自己生出來的，是要有了一種困惑疑難的情境才會發生的。他說：「某向時與朋友說讀書，也教他去思索，求所疑。近方見得只是且恁地虛心，就上面熟讀，久之自有所得，亦自有疑處。蓋熟讀後，自有窒礙不通處，是自然有疑，方好較量。」「讀

書無疑者須教有疑，有疑者却要無疑。到這裏方是長進㉗。」

到了一種情境，有幾個互相衝突的說法同時要人相信，要人接受，也會發生疑惑。朱子說他讀論語，曾遇到「一樣事被諸先生說成數樣」，他所以「便着疑」。怎樣解決疑惑呢？他說：「只是虛心。」「看得一件是，未可便以爲是，且頓放一所，又窮他語，相次看得，多相比並，自然透得㉘。」陸象山（一一三九—一一九三）是朱子的朋友，也是他的哲學上的對手。朱子在給象山的一封信裏又用法官審案的例說：「〔如〕治獄者當公其心，……不可先以己意之向背爲主，然後可以審聽兩造之辭，旁求參伍之驗，而終得其曲直之當耳㉙。」

朱子所說的話歸結起來是這樣一套解決懷疑的方法：第一步是提出一個假設的解決法，然後尋求更多的實例或證據來做比較，來檢驗這個假設，——這原是一個「未可便以爲是」的假設，朱子有時叫做「權立疑義」㉚。總而言之，懷疑和解除懷疑的方法只是假設和求證。

朱子對他的弟子們說：「諸公所以讀書無長進，緣不會疑。某雖看至沒緊要底物事，亦須致疑。纔疑，便須理會得徹頭㉛。」

正因爲內心有解決疑惑的要求，所以朱子常說到他自己從少年時代起一向喜歡做依靠證據的研究工作（考證）。他是人類史上一個有第一等聰明的人，然而他還是從不放下勤苦的工作和耐心的研究。

他的大成就有兩個方向。第一，他常常對人講論懷疑在思想和研究上的重要，——這懷疑只是「權立疑義」，不是一個目的，而是一個要克服的疑難境地，一個要解決的惱人問題，一個要好好對付的挑戰。第二，他有勇氣把這個懷疑和解除懷疑的方法應用到儒家的重要經典上，因此

開了一個經學的新時代，這種新經學要到他死後幾百年才達到極盛的地步。

他沒有寫一部尙書的注解，但他對尙書的研究却有劃時代的貢獻，因爲他有大勇氣懷疑尙書裏所謂「古文」二十五篇的眞僞。這二十五篇本來分明是漢朝的經學家沒有見到的，大概公元四世紀才出來，到了七世紀才成爲尙書的整體的一部分。漢朝博士正式承認的二十八篇（實在是二十九篇）原是公元前二世紀一個年老的伏生（他親身經歷公元前二一三年的焚書）口傳下來，寫成了當時的「今文」。

朱子一開始提出來的就是一個大疑問：「孔壁所出尙書……皆平易，伏生所傳皆難讀。如何伏生偏記得難底，至於易底全記不得？此不可曉㉜。」

「朱子語類」記載他對每一個問尙書的學生都說到這個疑問。「凡易讀者皆古文……却是伏生記得者難讀㉝。」朱子並沒有公然說古文經是後來人僞造的。他只是要他的弟子們注意這個令人難解的文字上的差別。他也曾提出一種很溫和的解釋，說那些篇難讀的大概代表實際上告戒百姓的說話，那些篇容易讀的是史官修改過，甚至於重寫過的文字。

這樣一個溫和的說法自然不能消除疑問；那個疑問一提出來就要存在下去，要在以後幾百年裏消耗經學家的精神。

一百年之後，元朝（一二七九—一三六八）的吳澄接受了朱子的挑戰，尋得了一個合理的結論，認爲那些篇所謂「古文」不是眞正的尙書的一部分，而是很晚出的僞書。因此吳澄作「書纂言」，只承認二十八篇「今文」，不承認那二十五篇「古文」。

到了十六世紀，又有一位學者，梅鷟，也來研究這個問題。他在一五四三年出了一部書，證

明尙書的「古文」部分是四世紀的一個作者假造的，那個作者分明是從若干種提到那些篇「佚」書的篇名的古書裏找到許多文字，用做造假的根據，梅鷟費了力氣査出僞尙書的一些要緊文字的來源。

然而還要等到十七世紀又出來一個更大的學者，閻若璩（一六三六—一七〇四），才能够給朱子在十二世紀提出的關於古文尙書的疑惑定案。閻若璩花了三十多年工夫寫成一部大著作，「尙書古文疏證」。他憑着過人的記憶力和廣博的書本知識，幾乎找到了古文尙書每一句的來源，並且指出了作僞書的人如何錯引了原文或誤解了原文的意義，才斷定這些篇書是有心僞造的。總算起來，閻若璩爲證明這件作僞，舉了一百多條證據。他的見解雖然大受當時的保守派學者的攻擊，我們現在總已承認閻若璩定了一個鐵案，足可以使人心服了。我們總已承認：在一部儒家重要經典裏，有差不多半部，也曾被當做神聖的文字有一千年之久，竟不能不被判定是後人假造的了。

而這件可算得重大的知識上的革命，不能不說是我們的哲人朱子的功績，因爲他在十二世紀已表示了一種大膽的懷疑，提出了一個很有意思的，只是他自己的工夫還不够解答的問題。

朱子對易經的意見更要大膽，大膽到在過去七百年裏沒有人敢接受，沒有人能繼續推求。他出了一部「周易本義」，又有一本小書，「易本義啓蒙」。他還留下不少關於易經的書信和談話記錄㉞。

他的最大膽的論旨是說易經雖然向來被看作一部深奧的哲理的聖典，其實原來只是卜筮用的本子，而且只有把易當作一部卜筮的書，一部「只是爲卜筮」㉟的書，才能懂得這部書。「八卦

之畫本爲占筮，……文王重卦作繇辭，周公作爻辭，亦只是爲占筮。」「如說田獵、祭祀、侵伐、疾病，皆是古人有此事去卜筮，故爻中出此。」「聖人要說理，……何不別作一書，何故要假卜筮來說？」「若作卜筮看……極是分明。」㊱

這種合乎常識的見解在當時是從來沒有人說過的見解。然而他的一個朋友表示反對，說這話「太略」。朱子答說：「譬之此燭籠，添得一條骨子，則障了一路明。若能盡去其障，使之體統光明，豈不更好㊲？」

這是一個眞正有革命性的說法，也正可以說明朱子一句深刻的話：「道理好處又却多在平易處㊳。」然而朱子知道他的易只是卜筮之書的見解對他那個時代說來是太急進了。所以他很傷心地說：「此說難向人道。人不肯信。向來諸公力來與某辨，某煞費力氣與他分析。而今思之，只好不說，只做放那裏，信也得，不信也得。無許多力氣分疏㊴。」

朱子的「詩集傳」（一一一七）在他身後做了幾百年的標準讀本，這部注解也是他可以自傲的。他這件工作有兩個特色足以開闢後來的研究道路。一個特色是他大膽拋棄了所謂「詩序」所代表的傳統解釋，而認定雅頌和國風都得用虛心和獨立的判斷去讀。另一個特色是他發現了韻脚的「古音」；後世更精確的全部古音研究，科學的中國音韻學的前身，至少間接是他那個發現引出來的。

作「通志」的鄭樵（一一〇四—一一六二）是與朱子同時的人，但是年長一輩，出了一部小書「詩辨妄」，極力攻擊詩序，認爲那只是一些不懂文學，不懂得欣賞詩的村野妄人的解釋。鄭樵的激烈論調先也使我們的哲人朱子感到震動，但他終於承認，「後來仔細看一兩篇，因質之史

記、國語，然後知詩序之果不足信㊵。」

我再舉相衝突的觀念引起疑惑的一個好例，也是肯虛心的人能容受新觀念，能靠證據解決疑惑的好例。朱子談到他曾勸說他的一個一輩子的朋友呂祖謙（一一三七—一一八一），又是哲學上的同道，不要信詩序，但勸說不動。他告訴祖謙，只有很少幾篇詩序確有左傳的材料足以作證，大多數詩序都沒有憑證。「渠卻云：『安得許多文字證據？』某云：『無證而可疑者，只當闕之，不可據序作證』。渠又云：『只此序便是證』。某因云：『今人不以詩說詩，卻以序解詩㊶。』」

朱子雖然有膽量去推翻詩序的權威，要虛心看每一篇詩來求解詩的意義，但是他自己的新註解，他啓發後人在同一條路上向前走的努力，都還沒有圓滿的成績。傳統的份量對朱子本人，對他以後的人，還太沈重了。然而近代的全不受成見左右的學者用了新的工具，抱着完全自由的精神，來做詩經的研究，絕不會忘記鄭樵和朱熹的大膽而有創造性的懷疑。

朱子的詩經研究的第二個特色，就是叶韻的古音方面的發現。他在這一方面得了他同時的學者吳棫（死在一一五三或一一五四）的啓發和幫助。吳棫是中國音韻學一位眞正開山的人，首先用歸納方法比較詩三百篇押韻的每一句，又比較其他上古和中古押韻的詩歌。他的著作不多，有「詩補音」，「楚辭釋音」，「韻補」。只有最後一種有翻刻本傳下來。

詩經裏有許多韻脚按「今」音讀不押韻，但在古代是自然押韻的，所以應當照「古音」讀：這的確是吳棫首先發現的。他細心把三百多篇詩的韻脚都排列起來，參考上古和中古的字典韻書推出這些韻脚的古音。他的朋友徐蕆，也是他的遠親，替他的書作序，把他耐心搜集大批實例，

比較這些實例的方法說得很清楚。「如服之爲房六切，其見於詩者凡十有六，皆當爲蒲北切〔bek，高本漢讀 b'i̯ək〕，而無與房六叶者。友之爲云九切，其見於詩者凡十有一，皆當作羽軌切，而無與云九叶者。」

這種嚴格的方法深深打動了朱子，所以他作「詩集傳」，決意完全採用吳棫的「古音」系統。然而他大概是爲了避免不必要的爭論，所以不說「古音」，只說「叶韻」，——也就是說，某一個字應當從某音讀，是爲了與另一個讀音顯然沒有變化的韻脚相叶。

但是他對弟子們談話，明白承認他的叶韻大部分都依吳棫，只有少數的例有添減；又說叶韻也是古代詩人的自然讀音，因爲「古人作詩皆押韻，與今人歌曲一般㊷。」這也就是說，叶韻正是古音。

有人問吳棫的叶韻可有什麼根據，朱子答說：「他皆有據。泉州有其書。每一字多者引十餘證，少者亦兩三證。他說元初更多，後刪去〔爲省抄寫刻印的工費〕，姑存此耳㊸。」朱子的叶韻也有與吳棫不同的地方，他在「語類」和「楚辭集註」㊹裏都舉了些例讓人比較。

但是因爲朱子的「詩集傳」全用「叶韻」這個名詞，全沒有提到「古音」，又因爲吳棫的書有的早已失傳，也有的不容易得，所以十六世紀初已有一種討論，嚴厲批評朱子不應當用「叶韻」這個詞。一五八〇年，有一位大學者，也是哲學家，焦竑〔一五四一—一六二〇〕，在他的「筆乘」裏提出了一個理論的簡單說明(大概是他的朋友陳第〔一五四一—一六一七〕的理論)，以爲古詩歌裏的韻脚，凡是不合近世韻的本來都是自然韻脚，但是讀音經歷長時間有了變化。他舉了不少例來證明那些字照古人歌唱時的讀音是完全押韻的。

焦竑的朋友陳第做了許多年耐心的研究，出了一套書，討論好幾種古代有韻的詩歌集裏幾百個押韻的字的古音。這套書的第一種，「毛詩古音考」，是一六一六年出的，有焦竑的序。

陳第在自序裏提出他的主要論旨：詩經裏的韻脚照本音讀全是自然押韻的，只是讀音的自然變化使有些韻脚似乎不押韻了。朱子所說的「叶韻」，陳第認爲大半都是古音或本音。

他說：「於是稍爲考據，列本證旁證二條。本證者詩自相證也。旁證者采之他書也。」

爲了證明「服」字一律依本來的古音押韻，他擧了十四條本證，十條旁證，共二十四條。他又把同樣的歸納法應用在古代其他有韻文學作品的古音研究上。爲了求「行」字的古音，他從易經有韻的部分找到四十四個例，都與尾音 -ang 的字押韻。爲一個「明」字，他從易經裏找到十七個證據。

差不多過了半個世紀，愛國的學者顧炎武(一六一四—一六八二)寫成了他的「音學五書」。其中一部「詩本音」；一部是「易音」；一部是「唐韻正」，這是一種比較古音與中古音的著作。顧炎武承認他受了陳第的啓發，用了他的把證據分爲本證和旁證兩類的方法。

我們再用「服」字作例子。顧炎武在「詩本音」裏擧了十七條本證，十五條旁證，共三十二條。在那部大書「唐韻正」裏，他爲說明這個字在古代的音韻是怎樣的，列擧了從傳世的古代有韻作品裏找到的一百六十二條證據！

這樣耐心收集實例，計算實例的工作有兩個目的。第一，只有這種方法可以斷定那些字的古音，也可以找出可能有的違反通則而要特別解釋的例外。顧炎武認爲這種例外可以從方言的差異來解釋。

但是這樣大規模蒐集材料的最大用處還在於奠定一個有系統的古音分部的基礎。有了這個古代韻文研究作根據，顧炎武斷定古音可以分入十大韻部。

這樣中國音韻學才走上了演繹的，建設的路：第一步是弄明白古代的「韻母」（韻部）；然後，在下一個時期，弄明白古代聲母的性質。

顧炎武在一六六七年提出十大韻部。下一百年裏，又有好些位學者用同樣歸納和演繹的考證方法研究同一個問題。江永（一六八一—一七六三）提出十三個韻部。段玉裁（一七三五—一八五一）把韻部加到十七個。他的老師，也是朋友，戴震（一七二四—一七七七），又加到十九個。王念孫（一七四四—一八三二）和江有誥（死在一八五一），各人獨立工作，得到了彼此差不多的一個二十一部的系統。

錢大昕（一七二八—一八〇四）是十八世紀最有科學頭腦的人裏的一個，在一七九九年印出來他的筆記，其中有兩條文字是他研究古代脣、齒音的收穫㊺。這兩篇文字都是第一等考證方法的最好的模範。他爲脣音找了六十多個例子，爲齒音也找了差不多數目的例子。爲着確定各組裏的字的古音，每一步工作都是歸納與演繹的精熟配合，都是從個別的例得到通則，又把通則應用到個別的例上。最後的結果是產生了關於脣、齒音的變遷的兩條大定律。

我們切不可不知道這些開闢中國音韻學的學者們有多麽大的限制，所以他們似乎從頭注定要失敗的。他們全沒有可給中國語言用的拼音字母的幫助。他們不懂得比較不同方言，尤其是比較中國南部、東南部、西南部的古方言。他們又全不懂高麗、越南、日本這些隣國的語言。這些中國學者努力要了解中國語言的音韻變遷，而沒有這種種有用的工具，所以實在是要去做一件幾乎

一定做不成的工作。因此，要評判他們的成功失敗，都得先知道他們這許多重大的不利條件。

這些大人物可靠的工具只是他們的嚴格的方法：他們耐心把他們承認的事實或例證搜羅起來，加以比較，加以分類，表現了嚴格的方法；他們把已得到的通則應用到歸了類的個別例子上，也表現了同等嚴格的方法。十二世紀的吳棫、朱熹，十七世紀的陳第、顧炎武，還有十八、九世紀裏那些繼承他們的人，能够做出中國音韻問題的系統研究，能够把這種研究做得像一門科學，——成了一套合乎證據、準確、合理系統化的種種嚴格標準，——確實差不多全靠小心應用一種嚴格的方法。

我已經把我所看到的近八百年中國思想裏的科學精神與方法的發達史大概說了一遍。這部歷史開端在十一世紀，本來有一個很高大的理想，要把人的知識推到極廣，要研究宇宙間萬物的理或定律。那個大理想沒有法子不縮到書本的研究——耐心而大膽地研究構成中國經學傳統「典册」的有數幾部大書。一種以懷疑和解決懷疑做基礎的新精神和新方法漸漸發展起來了。這種精神就是對於牽涉到經典的問題也有道德的勇氣去懷疑，就是對於一份虛心，對於不受成見影響的，冷靜的追求眞理，肯認眞堅持。這個方法就是考據或考證的方法。

我舉了這種精神和方法實際表現的幾個例，其中最値得注意的是考訂一部分經書的眞僞和年代，由此產生了考證學，又一個是產生了中國聲韻的系統研究。

然而這個方法還應用到文史的其他許多方面，如校勘學、訓詁學（semantics，字義在歷史上變遷的研究）、史學、歷史地理學、金石學，都有收穫，有效驗。

十七世紀的陳第、顧炎武首先用了「本證」、「旁證」這兩個名詞，已經是充分有意運用考

證方法了。因爲有十七世紀的顧炎武、閻若璩這兩位大師的科學工作，把這種方法的效驗表現得非常清楚，所以到了十八、九世紀，中國第一流有知識的人幾乎都受了這種方法的吸引，都一生用力把這個方法應用到經書和文史研究上。結果就造成了一個學術復興的新時代，又叫做考據的時代。

這種嚴格而有效的方法的科學性質，是最用力批評這種學術的人也不能不承認的。方東樹（一七七二—一八五一）正是這樣一位猛烈的批評家，他在一八二六年出了一部書，用大力攻擊整個的新學術運動。然而他對於同時的王念孫、引之（一七六六—一八三四）父子所用的嚴格方法也不得不十分稱讚。他說：「以此義求之近人說經，無過高郵父子『經義述聞』，實足令鄭、朱俛首，漢、唐以來未有其匹㊻。」一個用大力攻擊整個新學術運動的人有這樣的稱讚，足以證明小心應用科學方法最能夠解除反對勢力的武裝，打破權威和守舊，爲新學術贏得人的承認、心服。

這種「精確而不受成見影響的探索」的精神和方法，又有什麼歷史的意義呢？

一個簡單的答案，然而是全用事實來表示的答案，應當是這樣的：這種精神和方法使一個主觀的、理想主義的、有教訓意味的哲學的時代（從十一到十六世紀）不能不讓位給一個新時代了，使那個哲學顯得過時，空洞，沒有用處，不足吸引第一等人了。這種精神和方法造成了一個全靠嚴格而冷靜的研究做基礎的學術復興的新時代（一六〇〇—一九〇〇）。但是這種精神和方法並沒有造成一個自然科學的時代。顧炎武、戴震、錢大昕，王念孫所代表的精確而不受成見影響的探索的精神，並沒有引出來中國的一個伽利略、維薩略、牛頓的時代。

這又是爲什麼呢？爲什麼這種科學精神和方法沒有產生自然科學呢？

不止四分之一世紀以前，我曾試提一個歷史的解釋，做了一個十七世紀中國與歐洲知識領袖的工作的比較年表。我說：

「我們試做一個十七世紀中國與歐洲學術領袖的比較年表——十七世紀正是近代歐洲的新科學與中國的新學術定局的時期——就知道在顧炎武出生（一六一三）之前四年，伽利略做成了望遠鏡，並且用望遠鏡使天文學起了大變化，解百勒（Kepler）發表了他的革命性的火星研究和行星運行的兩條定律。當顧炎武做他的音韻研究，盡力重發現古音之時，哈維（Harvey）發表了他的論血液運行的大作（一六二八），伽利略發表了他的關於天文學和新科學的兩部大作（一六三〇）。閻若璩開始做尚書考證之前十一年，佗里傑利（Torricelli）已完成了他的空氣壓力大實驗（一六四四）。稍晚一點，波耳（Boyle）宣布了他的化學新實驗的結果，做出了波耳氏律（一六六〇—六一）。顧炎武寫成他的「音學五書」（一六六七）之前一年，牛頓發明了微積分，完成了白光的分析。一六八〇年，顧炎武寫「音學五書」的後序；一六八七年，牛頓發表他的「自然哲學原理」（Principia）。

「這些不同國度的新學術時代的大領袖們在科學精神和方法上有這樣非常顯著的相像，使他們的工作範圍的基本不同却也更加引人注意。伽利略、解百勒、波耳、哈維、牛頓所運用的都是自然的材料，是星球、球體、斜面、望遠鏡、顯微鏡、三稜鏡、化學藥品、數字、天文表；而與他們同時的中國人所運用的是書本、文字、文獻證據。這些中國人產生了三百年的科學的書本學問；那些歐洲人產生了一種新科學和一個新世界㊼。」

這是一個歷史的解釋，但是對於十七世紀那些中國大學者有一點欠公平。我那時說：「中國的知識階級只有文學的訓練，所以他們活動的圍範只限於書本和文獻。」這話是不够的。我應當指出，他們所推敲的那些書乃是對於全民族的道德、宗教、哲學生活有絕大重要性的書。那些大人物覺得找出這些古書裏每一部的眞正意義是他們的神聖責任。他們正像白朗寧（Robert Browning）的詩裏寫的「文法學者」（Grammarian）：

「你捲起的書卷裏寫的是什麼？」他問，
「讓我看看他們的形像，
那些最懂得人類的詩人聖哲的形像，——
　拿給我！」於是他披上長袍，
一口氣把書讀透到最後一頁……
「我什麼都要知道！……
　盛席要吃到最後的殘屑。」
「時間算什麼？『現在』是犬猴的份！
　人有的是『永久』。」[48]

白朗寧對人本主義時代的精神的禮讚正是：「這人決意求的不是生存，是知識[49]。」孔子也表示了同樣的精神：「學如不及，猶恐失之。」「朝聞道，夕死可矣。」朱子在他的時代也有同樣的表示：「義理無窮，惟需畢力鑽研，死而後已耳[50]。」

但是朱子更一步說：「諸公所以讀書無長進，緣不會疑。」「纔疑，便須理會得徹頭。」後

來眞能繼承他的人，學術復興的新時代的那些開創的人和做工的人，都懂得了懷疑，——抱着虛心去懷疑，再找方法解決懷疑，即使是對待經典大書也敢去懷疑。而且，正因爲他們都是專心盡力研究經典大書的人，所以他們不能不把脚跟站穩：他們必須懂得要有證據才可以懷疑，更要有證據才可以解決懷疑。我看這就足够給一件大可注意的事實做一種歷史的解釋，足够解釋那些只運用「書本、文字、文獻」的大人物怎麼竟能傳下來一個科學的傳統，冷靜而嚴格的探索的傳統，嚴格的靠證據思想、靠證據研究的傳統，大膽的懷疑與小心的求證的傳統——一個偉大的科學精神與方法的傳統，使我們，當代中國的兒女，在這個近代科學的新世界裏不覺得困擾迷惑，反能够心安理得。

〔註釋〕

①薛爾頓教授的論文"Main Contrasts Between Eastern and Western Philosophy"（東西哲學的主要不同），見摩爾（Charles A. Moore）編的 Essays in East-West Philosophy（東西哲學論文集，即一九四九年第二次東西哲學家會議的論文集，檀香山夏威夷大學出版處，一九五一年版），頁二九一。

②諾斯洛浦教授的論文"The Complementary Emphasis of Eastern Intuitive and Western Scientific Philosophy"（東方直覺哲學與西方科學哲學互相補充的重點），見摩爾編的 Philosophy-East and West（東西哲學，即一九三九年第一次東西哲學家會議的論文集，普林斯頓大學出版處，一九四四年版），頁二一二。

③同上。

④同上，頁一七三。

⑤同上，頁二二三。

⑥諾斯洛浦的 The Meeting of East and West（東西的會合，紐約麥米倫書店，一九四六年版），頁四四八。

⑦Philosophy-East and West，頁一八三。

⑧同上，頁二一六。

⑨同上，頁一八三。

⑩同上，頁一八五。

⑪第四福音開頭一句裏的 Logos 曾被譯作「道」，正是「老子」（道德經）第一句裏的「道」。諾斯洛浦若知道此一繙譯，也許會覺得有興味。受過現代語言學訓練的人大概會把 Logos 譯作「名」，即是「老子」第二句裏的「名」，此「名」曾被誤譯作 The name，諾斯洛浦曾引用，同上，頁二〇四。（約翰福音第一句：「太初有道，道與神同在，道就是神。」諾斯洛浦引用老子，據陳榮捷的繙譯。——譯者。）

⑫康南特的 On Understanding Science（懂得科學，紐約 Mentor Books 一九五一年版），頁二三、二四。參看他的 Science and Common Sense（科學與常識，耶魯大學出版處，一九五一年版），頁十一十三。

⑬Philosophy and Culture—East and West（東西哲學與文化）的編者注：胡博士兩次因重病住院幾個月（現正恢復），故有些引用的經文缺注出處。（這是一九六一年末的註。——譯者。）

⑭論衡，二十四。

⑮漢書，董仲舒傳。——譯者。

⑯論衡，四十二。

⑰同上，四十三。

⑱同上，十四。

⑲同上，五十三。

⑳同上，六十二。

㉑朱熹，大學補傳。（自廿一以下，只有卅四、四十四、四十七是原註，其餘是譯者添註。）

㉒同上。

㉓二程語錄，卷十一，叢書集成本，頁一四二。

㉔同上，卷九，頁一一八。

㉕朱子語類，卷十一，正中書局影印明成化覆刊宋本，頁三四四—五、三五四。

㉖張橫渠集，卷八，叢書集成本，頁一三〇。

㉗語類，卷十一，頁三五五—六。

㉘同上，頁三五五。

㉙朱文公集，卷三十六，答陸子靜，第六書。

㉚同上，卷四十四，答江德功，第六書。

㉛語類，卷一二一，頁一七四五。

㉜同上，卷七八，頁三二〇二。

㉝同上，頁三二〇三。

㉛語類，卷六六—六七。

㉟同上，卷六六，頁二六三六、二六四二、二六五〇。

㊱同上，頁二六三六，二六三八、二六四〇、二六四七、二六五八。

㊲同上，卷六七，頁二六九三。

㊳同上，卷十一，頁三五一。

㊴同上，卷六六，頁二六三九—四〇。

㊵同上，卷八十，頁三三五七。

㊶同上，頁三三六〇。

㊷同上，頁三三六六。

㊸同上，頁三三六五。

㊹同上，卷八十，頁三三六三—七；又楚辭集註，卷三天問「能流厥嚴」句註。

㊺十駕齋養新錄，卷五，「古無輕脣音」、「古無舌頭舌上之分」兩條。

㊻漢學商兌，卷中之下，宋鑒說文解字疏序條。

㊼The Chinese Renaissance（中國文藝復興，芝加哥大學一九三四年版），頁七〇—七一。

㊽白朗寧的詩，"A Grammarian's Funeral"（一個文法學者的葬禮）。

㊾同上。

㊿朱文公集，卷五十九，答余正叔，第三書。

——原載「新時代」第四卷八、九期，徐高阮譯（五十三年八月十五日，九月十五日臺北出版）

中國傳統與將來

一九六〇年在「中美學術會議」演講譯文

胡適

我代表出席會議的中國人說一句話：華盛頓大學主動積極地負責召集籌備這個中美學術會議，我們都要表示很熱誠的感謝。最早有開這個會議的想法的人是泰勒先生(George Taylor)，然而如果沒有華盛頓大學的奧德伽校長(President Odegaard)、臺灣大學的錢思亮校長熱心贊助，會議是開不成的。這個國際學術合作的大膽嘗試的幾位發起人，幾位合力支持的人，都抱着很高的期待，我們盼望這五天會議的收穫不至於辜負他們的期待。

我被指定在會議開幕儀式裏擔任一篇演講，是我很大的榮幸，我非常感激。但我必須說，指定給我的題目：「中國傳統與將來」，是一個很難的題目。中國傳統是什麽？這個傳統的將來又怎樣？這兩個問題，隨便一個對我們的思想都是絕大的考驗。可是現在要我在一篇簡短的開幕儀

式演講裏回答這兩個問題，我知道我一定要失敗的。我只盼望我的失敗可以刺激會議裏最能思想的諸位先生，讓他們更進一步，更深刻地想想這個大題目。

× × × ×

一　中國傳統

我今天提議，不要把中國傳統當作一個一成不變的東西看，要把這個傳統當作一長串重大的歷史變動進化的最高結果看。這個歷史的看法也許可以證明是一種很有用的方法，可以使人更能了解中國傳統，——了解這個傳統的性質，了解這個傳統的種種長處和短處——這一切都要從造成這個傳統的現狀的那些歷史變動來看。

中國的文化傳統，在我的看法，是歷史進化的幾個大階段的最後產物：

（一）上古的「中國教時代」（註一）。很豐富的考古資料證明，在商朝已經發展出來一個高度進步的文明，有很發達的石雕骨雕，有精美的銅器手工，有千萬件甲骨卜辭上所見的夠進步的象形會意文字，有十分浪費的祀祖先的國教，顯然包括相當大規模的人殉人祭。後來，到了偉大的周朝，文明的種種方面又都再向前發展。好多個封建諸侯長成了大國，而幾個有力量的獨立國家並存競爭，自然會使戰時平時用的種種知識技術都提高。政治的方策術略愈來愈要講求了，有才智的人得到鼓勵了。詩三百篇漸漸成了通用的語文課本。詩的時代又漸漸引出來哲學的時代。

（二）中國固有哲學思想的「經典時代」，也就是老子、孔子、墨子和他們的弟子們的時

代。這個時代留給後世的偉大遺產有老子的自然主義的宇宙觀，他的無為主義的政治哲學；有孔子的人本主義，他的看重人的尊嚴，看重人的價值的觀念，他的愛知識，看重知識上的誠實的教訓，他的「有教無類」的教育哲學；還有大宗教領袖墨子的思想，那就是反對一切戰爭，鼓吹和平，表揚一個他心目中的重「兼愛」的「天志」，想憑表揚這個「天志」來維護並且抬高民間宗教的地位。

中國的古文明在這個思想的「經典時代」的幾百年（公元前六〇〇至二二〇）裏經過了一個基本的變化，這是無可疑的。中國文化傳統的基本特色，多少都是這個「經典時代」的幾大派哲學塑造磨琢出來的。到了後來的各個時代，每逢中國陷入非理性、迷信、出世思想，——這在中國很長的歷史上確有過好幾次——總是靠孔子的人本主義，靠老子和道家的自然主義，或者靠自然主義、人本主義兩樣合起來，努力把這個民族從昏睡裏救醒。

（三）第三段歷史的大進化是公元前二二一年軍國主義的秦國統一了戰國，接着有公元前二〇六年第二個帝國，漢帝國的建立，以後就是兩千多年裏中國人在一個大統一帝國之下的生活、經驗，——這兩千多年裏沒有一個鄰國的文明可以與中國文明比。這樣一個孤立的帝國生活裏的很長很特殊的政治經驗，完全失去了列國之間那種有生氣的對抗競爭，也就是造成中國思想的「經典時代」的那種列國的對抗競爭，——是構成中國傳統的特性的又一個重要因素。

我們可以舉出這兩千多年的帝國生活的幾個特別色彩。（1）中國對於一個大一統帝國裏君主專制的問題始終無法解決。（2）一個有補救作用的特點是漢朝（公元前二〇〇至公元二二〇）在頭幾十年裏有意採用無為的政治哲學，使一個極廣大的帝國在政治規模上有了一個儘量放任、

尊重自由、容許地方自治的傳統，使這樣一個大帝國沒有龐大的常備軍，也沒有龐大的警察勢力。（3）再一個有補救作用的特點是逐漸發展出來一個挑選文官人才的公開競爭的考試制度，這是世界上最早的文官考試制度。（4）漢朝定出來一套統一的法律，這套法律在以後各朝代裏又經過一次次的修改。不過中國的法制有一個缺點，就是不曾容許公開辯護，不能養成律師這種職業。（5）帝國生活的又一個特點是長期繼續使用已成了死文字的古文作爲文官考試用的文字，作爲極廣大的統一帝國裏通行的書寫交通媒介。兩千多年裏，這種古文始終是公認的教育工具，是做詩做文用的高尙工具。

（四）第四段歷史的大進化，實在等於一場革命，就是中國人大量改信了外來的佛教。中國古代的固有宗教不知道有樂園似的天堂，也不知道有執行最後審判的地獄。佛教的大力量，佛教的一切豐富的想象，美麗的儀式，大膽的宇宙論和形而上學，很輕易地壓倒征服了那個固有宗教。佛教送給中國的不是一層天，而是幾十層天，不是一層地獄，而是好多層地獄，一層層的森嚴恐怖各各不同。輪迴觀念、三生宿業的鐵律，很快地替代了舊的簡單的福善禍淫的觀念。世界是不實在的，人生是痛苦而空虛的，性是不淸潔的，家庭是淨修的障礙，獨身齋化是佛家生活不可少的條件，布施是最高美德，愛要推及於一切有情生物，應當吃素，應當嚴厲禁慾，說話唸咒可以有神奇的力量，——這一切，還有其他種種由海陸兩面從印度傳進來的非中國的信仰風尙，都很快地被接受了，都變成中國人的文化生活的一部分了。

這是一場眞正的革命。試擧一個例說，儒家的孝經告訴人，身體是受自父母，不可毀傷的。古代中國的思想家說過，生是最可寶貴的。然而佛學說，人生是一場夢，生就是苦。這種教條又

引出來種種絕對違反中國傳統的風氣。用火燒自己的姆指，燒一根或幾根手指，甚至於燒整條臂，作爲對佛教一位神的捨身奉獻：成了佛門弟子的一種「功德」！有時候，一個和尚預先宣布他遺身的日子，到了那一天，他自己拿一把火點着那用來燒死他自己的一堆柴，不斷唸着佛號，直唸到他自己被火燒得整個身體倒下去（註二）。

中國已經印度化了，在一段奇怪的宗教狂熱裏着了魔了。

（五）再下一段歷史的大進化可以叫做中國對佛教的一串反抗。反抗的一種形式就是中古道教的開創和推廣。本土的種種信仰和制度統一起來，加上一點新的民族願望的刺激，想模仿那個外來的佛教的每一個特點而把佛教壓倒、消滅，這就是道教。道教徒採取了佛教的天和地獄，給它們起了中國式的名字，還造了一些中國的神去作主宰！整部道藏是用佛教經典作範本編造成的。好些佛教的觀念，例如輪迴、前生來世的因緣，都被整個兒借過來當作自己的。男女道士的清規是仿照佛教僧尼的戒律定的。總而言之，道教是一個民族主義的排佛運動，用的方法只是造出一種仿製品來奪取市場。運動的眞正目的是消滅那個外來的宗教，所以幾次政府對佛教的迫害，最著名的是公元四四六年（北魏太平眞君七年）和八四五年（唐武宗會昌五年）兩次，都有道教勢力的操縱。

中國的佛教內部也起了對佛教的種種反抗。這種種反抗的一個共同特點是要把佛教裏中國人不能接受不能消化的東西都丟掉。早在四世紀，中國的佛教徒已漸漸看出佛教的精華只是「漸修」與「頓悟」，這兩樣合起來就是禪法（dhyāna 或 ch'an，日語讀作 zen），禪的意思是潛修，但也靠哲學上的覺悟。從公元四〇〇年到七〇〇年，中國佛教的各派（如菩提達摩開創的楞伽宗，

如天台宗）大半都是禪宗。

禪宗的所謂「南宗」——在八世紀以後禪宗成了南宗專用的名字——更進一步宣告，只要頓悟就够了，漸修都可以不要。說這句話的是神會和尙（公元六七〇至六七二，據我的研究，是南宗的眞正開創人）（註三）。

整個兒所謂「南宗」的運動全靠一串很成功的說謊造假。他們說的菩提達摩故事是一篇謊（註四），他們的西天二十八祖故事是揑造的，他們的袈裟傳法故事是騙人的，他們的「六祖」傳也大部分完全是假的（註五）。但是他們最偉大的編造還是那個禪法起源的故事：如來佛在靈山會上說法。他只在會衆面前拈了一朵花，沒有說一句話。沒有人懂得他的意思。只有一個聰明的伽葉尊者懂得了，他只對着佛祖微微一笑（註六）。據說這就是禪法的源頭，禪法的開始。

最足以表示禪宗運動的歷史意義的一句作戰口號是：「不著語言，不立文字，直指本心。」篇幅多得數不盡的經卷，算到八世紀的中文翻譯保存下來已有五千萬字之多（不算幾千萬字中國人寫的注疏講說），全沒有一點用處！這是何等驚人的革命！那些驚人的編謊家，揑造家，眞正值得讚頌，因爲他們只靠巧妙的大謊竟做到了一個革命，打倒了五千萬字的神聖經典。

（六）中國傳統的再下一段大進化可以叫做「中國的文藝復興時代」或「中國的幾種文藝復興時代」。因爲不只有一種復興（註七）。

第一是中國的文學復興，在八、九世紀已經蓬蓬勃勃地開始，一直繼續發展到我們當代。唐朝的幾個大詩人——八世紀的李白、杜甫，九世紀的白居易——開創了一個中國詩歌的新時代。韓愈（死在八二四）做到了復興古文，使古文成了以後八百年裏散文作品的一個可用而且很有力

量的利器。

八、九世紀的禪門和尚最先用活的白話記錄他們的談話和討論。十一世紀的禪宗大師繼續使用活的文字。十二世紀的理學家也用這種活文字，他們的談話都是用語錄體記下來的。

普通男女唱歌講故事用的都只是他們懂得的話，也就是他們自己說的話。有了九世紀的木版印刷，又有了十一世紀的活字版印刷，於是民間的，「俗」的故事、小說、戲曲、歌詞，都可以印給多數人看了。十六、十七世紀有些民間故事和偉大的小說成了幾百年銷行很廣的作品。這些小說就把白話寫定了。這些小說就是白話的教師，就是推廣白話的力量。假如沒有這些偉大的故事和小說，現代的文學革命絕不會在短短幾年裏就得到勝利。

第二是中國哲學的復興，到十一、二世紀已經入了成熟期，產生了理學的幾個派別，幾個運動。理學是一個有意使佛教進來以前的中國固有文化復興起來，代替中古的佛教與道教的運動。這個運動的主要目的只是恢復孔子、孟子的道德哲學和政治哲學，並且重新解釋，用來替代那個爲己的、反社會的、出世的佛教哲學。有一個禪門和尚提到，儒家的學說太簡單太沒有趣味，不能吸引國中第一等的人(註八)。因此，理學的任務只是使先佛教期的中國非宗教性的思想，變得像佛教像禪法一樣有趣味有吸引力。這些中國哲學家居然能夠弄出來一套非宗教性的，合理的理學思想，居然有了一套宇宙論，一套或幾套關於知識的性質和方法的理論，一套道德與政治哲學。

理學也有好幾個派別，大半是因爲對於知識的性質和方法的觀點不同而發生的。經過一段時間，理學的各派也居然能夠吸引最能思想的人了，居然使他們不再成群追隨佛門的禪師了。而最能思想的人一旦對佛教不再感興趣，那個偉大過去的宗教漸漸衰落到無人理會的地步了，幾乎到

了死的時候聽不見一聲哀悼。

第三，中國文藝復興的第三方面可以叫做學術復興，是一種科學方法——考據方法——刺激之下發生的學術復興。

「無徵則不信」，是孔子以後一部很早的名著裏的一句話（註九）。孔子也曾鄭重說：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」然而淹沒了中古中國的宗教狂熱與輕信是很有力量的大潮，很容易捲走那些求眞求證的告誡。只有最好的訊案的法官還能夠保持靠證據思想的方法和習慣，但是有些第一流的經學大師居然也能夠有這種方法和習慣，這是最可慶幸的。要等到有了刻印書的流行，中國學者才容易有比較參考的資料，容易校正古書的文字，容易搜求證據，評判證據。有書籍印刷以來的頭二三百年裏，金石學的開創，一部根據仔細比較審定的資料寫成的大歷史著作的出現（註一〇），都可以看得出有考證或考據的精神和方法。又有一派新的經學起來，也是大膽應用這種精神和方法去審查幾部儒家的神聖經典。朱子（一一三〇——一二〇〇）就是這一派新經學的一個創始人。

考證或考據的方法到了十七世紀更走上有意的發展。有一位學者肯舉出一百六十條證據來論定一個單字的古音（註一一），又有一位學者化了幾十年工夫找證據來證明儒家一部大經書幾乎一半是很晚的僞作（註一二）。這種方法漸漸證明是有用處的，有收穫的，所以到了十八、九世紀竟成了學問上的時髦。整三百年的一個時代（一六〇〇——一九〇〇）往往被稱做考據的特代。

二　大對抗與將來

以上的歷史敍述已把中國傳統文化帶到了歷史變動最後階段的前夕，——這個最後階段就是中國文明與西方文明對抗、衝突的時代。西方與中國和中國文明的第一次接觸是十六世紀的事。但是眞正對抗和衝突的時代到十九世紀才開始。這一個半世紀來，中國傳統才眞正經過了一次力量的測驗，這是中國文化史上最嚴重的一次力量的測驗，生存能力的測驗。

在我們談過的歷史綱要裏，我們已看到古代中國的固有文明，因爲有了經典時代豐富的滋養和適當的防疫，足可以應付佛教傳入引起來的文化危機。不過因爲本土的宗教過於單純，中國人在一段時間裏是被那個高度複雜又有吸引力的佛教壓倒了，征服了。差不多整一千年，中國幾乎接受了印度輸入的每一樣東西，中國的文化生活大體上是「印度化」了。但是中國很快地又覺醒過來，開始反抗佛教。於是佛教受了迫害、抵制，同時又有人認眞努力把佛教本國化。有了禪宗的起來，佛教內部也做到了一種革命，公開拋棄了不止五千萬字的全部佛教經典。因此，到了最後，中國已能做到一串文學的、哲學的、學術的復興，使自己的文化繼續存在，有了新生命。儘管中國不能完全脫掉兩千年信佛教與印度化的影響，中國總算能解決自己的文化問題，能繼續建設一個在世的文化，一個基本上是「中國的」文化。

早在十六世紀的末尾幾年和十七世紀的頭幾十年，有一個新奇的但又是高度進步的文化來敲中華帝國的大門。最初到中國來的那些耶穌會士都是仔細挑選出來的，都是有準備的。他們的使命是把歐洲文明和基督教開始介紹給當時歐洲以外最文明的民族。最初的接觸是很友善很成功

的。經過一段時間，那些偉大的教士已不止能把歐洲數學、天文學上最好最新的成就介紹給中國頭腦最好的人，而且憑他們的聖人似的生活榜樣介紹了基督教。

中國與西方的强烈對抗和衝突是大約一百五十年前開始的。對着諸位這樣有學問的人，這樣特別懂得近代歷史的人，我用不着重說中國因爲無知、自大、自滿，遭了怎樣可悲的屈辱。我也用不着提中國在民族生活各方面的改革工作因爲不得其法，又總是做得太晚，遭了怎樣數不清的失敗。我更用不着說中國在晚近，尤其是民國以來，怎樣認眞努力對自己的文明重新估價，又在文化傳統的幾個更基本的方面，如文字方面，文學方面，思想方面，教育方面，怎樣認眞努力發動改革。諸位和我都是親眼看見了這種種努力和變化的，我們中國代表團裏年長些的人有大半都是親身參與過這些活動的。

我今天的任務是請諸位注意與「中國傳統的將來」這個題目直接或間接有關係的幾件事。我想我們要推論中國傳統的將來，應當先給這個傳統在與西方有了一百五十年的對抗之後的狀況開一份淸單。我們應當先大致估量一下：中國傳統在與西方有了這樣的接觸之後，有多少成分確是被破壞或被丢棄了？西方文化又有多少成分確是被中國接受了？最後，中國傳統還有多少成分保存下來？中國傳統有多少成分可算禁得住這個對抗還能存在？

我在好些年前說過，中國已經確實熱心努力打掉自己的文化傳統裏種種最壞的東西：「短短幾十年裏，中國已經廢除了幾千年的酷刑，一千年以上的小脚，五百年的八股……」（註一三）。我們還要記得，中國是歐洲以外第一個廢除君主世襲的民族。中國的帝制存在了不止五千年之久，單單「皇帝也要走開」這一件事對廣大國民心理的影響就够大了。

這些以及其他幾百件迅速的崩潰或慢慢的消蝕，都只是這個文化衝突激盪時期的自然的犧牲。

這些文化的犧牲都不值得惋惜哀悼。這種種革除或崩潰都應當看作中國從孤立的舊文明枷鎖之下得到解放的一部分現象。幾千年來中國的政治思想家從沒有解決如何限制一個大一統帝國裏君主專制的問題，然而幾十年與西方民主國家的接觸就夠提出解決的方法了：「趕掉皇帝，廢除帝制」。其他許多自動的改革也是一樣。八百年的理學不能指出裹小脚是不人道的野蠻行爲，然而幾個傳教士帶來了一個新觀點就夠喚起中國人的道德意識，夠把小脚永遠廢了。

中國從西方文明自動採取吸收的又有多少成分呢？這個清單是開不完的。中國自動採取的東西，——無論是因爲從來沒有那些東西，或者沒有相當的東西，還是因爲雖然有相當的東西但要差一等——確實總有幾千件。中國人採取了奎寧、玉蜀黍、花生、烟草、眼鏡、還有論千種別的東西，都是因爲以前沒有這些東西，所以願意要這些東西。用鐘表是很早的事，不要多久滴漏就被淘汰了。這是一個高一等的機械代替一個次一等的東西的最明顯的例。從鐘表到飛機和無線電，論千件的西方科學工藝文明的產物都可以列在我們的清單上。就知識與藝術的範圍而論，這份清單可以從歐幾里德起一直開到當代的許多科學家、音樂家、電影明星。這個單子眞是開不完的。

然後還有一個問題，——從舊文明裏丟掉冲刷掉這一切，又從近代西方文明自動採取了這上千個項目，然後中國傳統保存下來的成分又還有多少呢？

不止四分之一世紀以前，在一九三三年，我有一回演講，專論中國與日本文化反應的不同型態（註十四）。我指出日本的現代化可以叫做「中央統制型」，而中國，因爲沒有一個統治階

級，所以中國的現代化是文化反應的另一個型態，可以叫做「長期曝露與慢慢滲透造成的文化變動」。我接着說：

「這樣，我們實在是讓一切觀念、信仰、制度很自由地與西方文明慢慢接觸，慢慢接受感染，接受影響，於是有時起了一步步漸進的改革，也有時起了相當迅速或激烈的變動。……我們沒有把哪一件東西封閉起來，我們也不武斷禁止哪一樣東西有這種接觸和變化。……」（註一五）

過了幾年，我又抱着差不多同樣的看法說：

「中國的西方化只是種種觀念漸漸傳播滲透的結果，往往是先有少數幾個人的提倡，漸漸得着些人贊成，最後才有够多的人相信這些觀念是很合用或很有效驗的，於是引起來一些影響深遠的變化。從穿皮鞋到文學革命，從用口紅到推翻帝制，一切都是自動的，都是經過廣義的「理智判斷」的。中國沒有一件東西神聖到不容有這樣的曝露和接觸，也沒有一個人，或一個階級，有力量防止哪一種制度受外來文化感染浸蝕的影響。」（註一六）

我從前說過的話的要點只是：我認爲那許多慢慢的但是自動的變化，正好構成一個可以算是民主而又可取的文化變動的型態，——一個長期曝露，自動吸收的型態。我的意思也是要說，那種種自動的革除淘汰，那種數不清的採納吸收，都不會破壞這個站在受方的文明的性格與價值。正好相反，革除淘汰掉那些要不得的成分，倒有一個大解放的作用；採納吸收進來新文化的成分，只會使那個老文化格外發輝光大。我絕不擔憂站在受方的中國文明因爲抛棄了許多東西，又採納了許多東西而蝕壞、毀滅。我正是說：

「慢慢地，悄悄地，可又是非常明顯地，中國的文藝復興已經漸漸成了一件事實了。這個再生的結晶品看起來似乎使人覺得是帶着西方的色彩。但是試把表面剝掉，你就可以看出做成這個結晶品的材料，在本質上正是那個飽經風雨侵蝕而更可以看得明白透澈的中國根底，——正是那個因爲接觸新世界的科學民主文明而復活起來的人本主義與理智主義的中國。」（註一七）

這是我在一九三三年說的話。我在當時可是過分樂觀了嗎？隨後這幾十年來的事變可曾把我的話推翻了嗎？

然而將來又怎樣呢？「中國根底」，「人本主義與理智主義的中國」，現在成了甚麼樣子呢？在整個中國大陸經過十一年來的共產統治之後，這個中國根底又將要變得怎樣呢？鐵幕統治絕不容許接觸自由世界的毒素影響，絕不容許受這種影響的感染，當然更絕不容許「長期曝露」，試問那個「人本主義與理智主義的中國」，長期受了這樣的統治，是不是還能夠繼續存在呢？

預料將來總是一件冒險的事。但是，我近幾年來看了不止四百萬字的「清算」文獻。每一篇清算文獻都告訴我們，中國共產黨和他們的政府所怕的是什麼，他們費盡了心機想要連根消滅的是什麼。看了這種大量的清算文獻，我深信我有根據可以說：今日控制大陸的那些人還是怕自由精神，怕獨立思想的精神，怕懷疑的精神或方法，怕考據的工夫。作家胡風被判了罪，因爲他和追隨他的人表示了自由精神，表示了獨立的思想，而且竟敢反抗黨對文學藝術的控制。梁漱溟，我的朋友，也是老同學，逃不掉整肅，只因爲他表示了可怕的疑懷精神。「胡適的幽靈」也值得用三百萬字討伐，因爲胡適對於傳統經學大師的考據精神和方法的傳佈的責任最大，更因爲胡適

有不可饒恕的膽量說那種精神和方法就是科學方法的精神，

看了這許多整肅文獻，我才敢相信我所推崇的那個「人本主義與理智主義的中國」在中國大陸上還存在着，才敢相信那個曾盡大力量反抗中國那些大宗教，而且把那些宗教終於推倒的大膽懷疑、獨立思想、獨立表示異議的精神，即使在最不可忍的極權控制壓迫之下，也會永久存在，繼續傳佈。總而言之，我深信，那個「人本主義與理智主義的中國」的傳統沒有毀滅，而且無論如何沒有人能毀滅。

譯者註

（註一）上古的中國教時代，原文是 The Sinitic Age of antiquity。胡適在民國二十年的論文 Religion and Philosophy in Chinese History（收在陳衡哲編的 A Symposium on Chinese Culture，上海版）裏提議稱中國古代的宗教為 Siniticism，現譯作「中國教」。

（註二）胡適民國十二年的論文「讀梁漱溟先生的東西文化及其哲學」（文存二）裏引胡寅「崇正辨」記的釋寶崖在火燄中禮拜到「身踣炭上」的故事，指出那種行為不是梁漱溟所謂的「向後」，而是「極端的奔赴向前」。

（註三）看胡適民國十八年的「荷澤大師神會傳」（文存四）。

（註四）菩提達摩是大概五世紀末到中國南方的一位來蹤不清楚的外國和尚，後世的禪宗尊他為初祖。依胡適考證，達摩見梁武帝及折葦渡江故事皆是後起的傳說。看他民國十六年的「菩提達摩考」（文存三）。

（註五）二十八祖故事，看胡適「荷澤大師神會傳」第三節；袈裟傳法故事，看胡適民國二十四年的「楞伽宗考」（文存四）；六祖慧能傳的問題，看「楞伽宗考」第六節。

（註六）拈花微笑的故事，見「大梵天王問佛決疑經」（兩種，大日本續藏經第一輯第八十七套第四册），出處不分明。

（註七）民國二十二年七月，胡適在芝加哥大學比較宗教系擔任一組 Haskell 演講，題目是"Cultural Trends in Present-day China"（今日中國的文化趨向），共六講，第二年由芝大出版，題作 The Chinese Renaissance（中國的文藝復興）。書的第三章論中國現代的新思潮、新文化運動，稱作一個 Renaissance，但指出自唐朝起有幾段文藝復興，與本篇此處的意思相同。

（註八）「大慧普覺禪師宗門武庫」記王安石與張方平談論儒家自孔孟以後何以沒有大師，方平說：「儒門淡薄，收拾不住，皆歸釋氏焉。」

（註九）中庸。

（註一〇）資治通鑑。

（註一一）顧炎武考「服」字古音「逼」，舉一百六十二條證據。

（註一二）閻若璩費三十幾年寫「古文尚書疏證」。

（註一三）胡適在民國二十三年的一篇「再論信心與反省」（文存四）裏極力稱讚中國近代廢除八股、酷刑等等的事業。

（註一四）前引 The Chinesc Renaissance，第一章，「文化反應的不同型態」。

（註一五）同上，頁二六。

（註一六）見胡適的 The Westernization of China and Japan, Amerasia. Vol. 2, No. 5, July, 1938. P. 244。

（註一七）前引 The Chinese Renaissance，胡適自序，頁九、十。此段裏的「中國根底」一詞，原文是 The Chinese bedrock。胡適在民國二十四年的「試評所謂中國本位的文化建設」（文存四）裏說：「將

來文化大變動的結晶品，當然是一個中國本位的文化，那是毫無可疑的。如果我們的老文化裏眞有無價之寶，……將來自然會因這一番科學文化的淘洗而格外光大的。」

——原載「大陸雜誌」第二十八卷第六期，

徐高阮譯（五十三年三月三十一日臺北出版）

科學發展所需要的社會改革

胡適

十一月六日，美國國際開發總署主辦的「亞東區科學教育會議」在臺北開幕，會期六天，適之先生被邀請在開幕那天用英文作主題演說，題目是：Social Changes Necessary for the Growth of Science。他在演說裡把他幾十年來對東西方文明的基本看法，對近代科學和技術的文明的頌讚，用最簡括的新的話再表達出來。他要人打破所謂東西方有「精神文明」「物質文明」之對立的成見，要人重新準備誠心而熱烈的接受西方近代的新文明。這是一篇有眞正重要意義的演說。這裡所發表的譯文曾經適之先生校改過。

編者。

「科學發展所需要的社會改革」，這題目不是我自己定的，是負責籌備的委員會出給我的題目。這題目的意思是問：在我們遠東各國，社會上需要有些什麼變化才能够使科學生根發芽呢？

到這裡來開會的諸位是在亞洲許多地區從事推進科學教育的，我想一定都遠比我更適合就這

個大而重要的題目說話。

我今天被請來說話，我很疑心，這是由於負責籌備這個會議的朋友們大概要存心作弄我，或者存心作弄諸位：他們大概要我在諸位的會議開幕的時候做一次 Advocatus diaboli，「魔鬼的辯護士」（註一），要我說幾句怪不中聽的話，好讓諸位在靜靜的審議中把我的話盡力推翻。

我居然來了，居然以一個「魔鬼的辯護士」的身份來到諸位面前，要說幾句怪不中聽的話給諸位去盡力駁倒，推翻。

我願意提出一些意見，都是屬於智識和教育上的變化的範圍的——我相信這種變化是一切社會變化中最重要的。

我相信，爲了給科學的發展鋪路，爲了準備接受、歡迎近代的科學和技術的文明，我們東方人也許必須經過某種智識上的變化或革命。

這種智識上的革命有兩方面。在消極方面，我們應當去掉一個深深的生了根的偏見，那就是以爲西方的物質的（material）、唯物的（materialistic）文明雖然無疑的占了先，我們東方人還可以憑我們的優越的精神文明（spiritual civilization）自傲。我們也許必須丟掉這種沒有理由的自傲，必須學習承認東方文明中所含的精神成分（spirituality）實在很少。在積極方面，我們應當學習了解、賞識科學和技術絕不是唯物的，乃是高度理想主義的（idealistic），乃是高度精神的（spiritual）；科學和技術確然代表我們東方文明中不幸不很發達的一種眞正的理想主義，眞正的「精神」。

第一、我認爲我們東方這些老文明中沒有多少精神成分。一個文明容忍像婦女纏足那樣慘無

人道的習慣到一千多年之久，而差不多沒有一聲抗議，還有什麼精神文明可說？一個文明容忍「種姓制度」（the caste system）到好幾千年之久，還有多大精神成分可說？一個文明把人生看作苦痛而不值得過的，把貧窮和行乞看作美德，把疾病看作天禍，又有些什麼精神價值可說？

試想像一個老叫化婆子死在極度貧困裏，但臨死還唸着「南無阿彌陀佛！」——臨死還相信她的靈魂可以到阿彌陀佛所主宰的極樂世界去，——試想像這個老叫化婆子有多大精神價值可說！

現在正是我們東方人應當開始承認那些老文明中很少精神價值或完全沒有精神價值的時候了；那些老文明本來只屬於人類衰老的時代，——年老身衰了，心智也頹唐了，就覺得沒法子對付大自然的力量了。的確，充分認識那些老文明中並沒有多大精神成分，甚或已沒有一點生活氣力，似乎正是對科學和技術的近代文明要有充分了解所必需的一種智識上的準備；因爲這個近代文明正是歌頌人生的文明，正是要利用人類智慧改善種種生活條件的文明。

第二、在我們東方人是同等重要而不可少的，就是明白承認這個科學和技術的新文明並不是什麼强加到我們身上的東西，並不是什麼西方唯物民族的物質文明，是我們心裏輕視而又不能不勉强容受的，——我們要明白承認，這個文明乃是人類眞正偉大的精神的成就，是我們必須學習去愛好，去尊敬的。因爲近代科學是人身上最有精神意味而且的確最神聖的因素的累積成就；那個因素就是人的創造的智慧，是用研究實驗的嚴格方法去求知，求發現，求絞出大自然的精微秘密的那種智慧。

「眞理不是容易求得的」（理未易察）；眞理決不肯自己顯示給那些憑着空空的兩手和沒有

訓練的感官來摸索自然的妄人。科學史和大科學家的傳記都是最動人的資料，可以使我們充分了解那些獻身科學的人的精神生活——那種耐性，那種毅力，那種忘我的求眞的努力，那些足令人心灰氣餒的失敗，以及在忽然得到發現和證實的刹那之間那種眞正精神上的愉快、高興。

說來有同樣意味的是，連工藝技術也不能看作僅僅是把科學智識應用在工具和機械的製造上。每一樣文明的工具都是人利用物質和能力來表現一個觀念或一大套觀念或概念的產物。人曾被稱作 Homo faber，能製造器具的動物（註二）。文明正是由製造器具產生的。

器具的製造的確早就極被人重視，所以有好些大發明，例如火的發明，都被認作某位偉大的神的功勞。據說孔子也有這種很高明的看法，認爲一切文明工具都有精神上的根源，一切工具都是從人的意象生出來的。周易繫辭傳裡說得最好：「見乃謂之象；形乃謂之器；利而用之謂之法；利用出入，民咸用之，謂之神。」這是古代一位聖人的說法。所以我們把科學和技術看作人的高度精神的成就，這並不算是玷辱了我們東方人的身份。

總而言之，我以爲我們東方的人，站在科學和技術的新文明的門口，最好有一點這樣的智識上的準備，才可以適當的接受、賞識這個文明。

總而言之，我們東方的人最好有一種科學技術的文明的哲學。

大約在三十五年前，我曾提議對幾個常被誤用而且很容易混淆的名詞——「精神文明」(Spiritual civilization)，「物質文明」(Material civilization)，「唯物的文明」(Materialistic civilization)——重新考慮，重新下定義。

所謂「物質文明」應該有純中立的涵義，因爲一切文明工具都是觀念在物質上的表現，一把

石斧或一尊土偶和一隻近代大海洋輪船或一架噴射飛機同樣是物質的。一位東方的詩人或哲人坐在一隻原始舢板船上，沒有理由嘲笑或藐視坐着近代噴射機在他頭上飛過的人們的物質文明。

我又曾說到，「唯物的文明」這個名詞雖然常被用來譏貶近代西方世界的科學和技術的文明，在我看來却更適宜於形容老世界那些落後的文明。因爲在我看來那個被物質環境限制住了，壓迫下去了而不能超出物質環境的文明，那個不能利用人的智慧來征服自然以改進人類生活條件的文明，才正是「唯物的」。總而言之，我要說一個感到自己沒有力量對抗物質環境而反被物質環境征服了的文明才是「唯物」得可憐。

另一方面，我主張把科學和技術的近代文明看作高度理想主義的、精神的文明。我在大約三十多年前說過：

「這樣充分運用人的聰明智慧來尋求眞理，來控制自然，來變化物質以供人用，來使人的身體免除不必要的辛勞痛苦，來把人的力量增加幾千倍幾十萬倍，來使人的精神從愚昧、迷信裏解放出來，來革新再造人類的種種制度以謀最大多數的最大幸福，——這樣的文明是高度理想主義的文明，是眞正精神的文明。」（註三）

這是我對科學和技術的近代文明的熱誠頌讚——我在一九二五年和一九二六年首先用中文演說過並寫成文字發表過，後來在一九二六年和一九二七年又在英美兩國演說過好幾次，後來在一九二八年又用英文發表，作爲俾耳德（Charles A. Beard）教授編的一部論文集「人類何處去」"Whither Mankind" 裡的一章。

這並不是對東方那些老文明的盲目責難，也決不是對西方近代文明的盲目崇拜。這乃是當年

一個研究思想史和文明史的青年學人經過仔細考慮的意見。

我現在回過頭去看，我還相信我在大約三十五年前說的話是不錯的。我還以爲這是對東方和西方文明很公正的估量。我還相信必需有這樣的對東方那些老文明，對科學和技術的近代文明的重新估量，我們東方人才能够眞誠而熱烈的接受近代科學。

沒有一點這樣透澈的重新估量，重新評價，沒有一點這樣的智識上的信念，我們只能够勉强接受科學和技術，當作一種免不了的障礙，一種少不了的壞東西，至多也不過是一種只有功利用處而沒有內在價值的東西。

得不到一點這樣的科學技術的文明的哲學，我怕科學在我們中間不會深深的生根，我怕我們東方的人在這個新世界裡也不會覺得心安理得。

〔附註〕

（註一）「魔鬼的辯護士」是中古基督敎會的一種制度。中古敎會每討論一種敎義，必要有一個人擔任反駁此種敎義，讓大衆盡力駁他。

（註二）語出法國哲學家 Bergson。

（註三）這段引文的原文出在適之先生的論文 The Civilizations of the East and the West，即俾耳德敎授編的 Whither Mankind (1928, Longmans) 的第一章。此編的大意又見於收在「文存」第三集的論文「我們對於西洋近代文明的態度」及另幾篇文字。——譯者。

——原載「文星」總五十期（五十年十二月一日臺北出版）

我看胡適之先生

蔣廷黻

由我來寫胡適之先生，頗感難於下筆。他是一位多方面的天才，我雖然和他相識四十年，也只能看到他的生活和事業的一鱗半爪，我現在只是試述我對他的一點回憶而已。

我在一九二三年自美留學歸國不久，第一次遇到適之先生，但和他接近還是一九三一年東北事變以後的事情。當時，他在國立北京大學教書，我在淸華大學教書。一些朋友常和他見面討論日本侵略所造成的危機，經過長時間的愼重考慮，決定創辦一個討論政治的週刊，胡先生順理成章地被推擧爲總編輯，丁文江先生、傅斯年先生和我協同胡先生處理社論的工作。我們每週擧行一次編輯委員的餐會，大約有十個人參加。

胡先生編「獨立評論」的時候，堅持不得有不署名的社論，他要求每一位編輯委員，無論寫什麽都要署名。他認爲不署名是不對的，因爲不會有兩個人對一個問題的想法是完全相似的，假

如意見相同，也只是在一般的趨向，不是在每一個觀點，或是在每一個具體的細節。一個雜誌只有說明什麼人對每一期發表的主要評論負責任，才算是對讀者忠實。

獨立評論問世，正當國人尤其是學生以狂熱的愛國心要求對日抗戰的時候。胡先生愛國並不後人，他認爲在現代的世界所有的人都是愛國的，但他認爲愛國不是任何一個人的專利。只靠愛國主義不能救國。戰爭是一件大事，他要求獨立評論的讀者考慮代替戰爭的其他解決辦法。他不是一個不顧一切委曲求和的人，但他覺得朝野的領袖們如果沒有盡一切可能去避免戰爭，就不算盡到了他們對國家的責任。在這方面，他的意見得到丁文江先生和我的有力支持，但週刊社的其他同仁，並不像我們這樣强烈地支持他。

他在辦「獨立評論」的工作中，明白地表現了他的兩點堅强的特性，就是他對於個人自由與責任的熱愛以及他用理性的態度去接觸一切問題。

「獨立評論」出版以前，在文字表現工具方面，文言白話之爭已經過去了，而且贊成白話的得到了勝利，科學與玄學之爭也過去了，這些爭論已經不再是爭論，但「獨立評論」在教育文化方面却談得很多，並且包容了各種不同的觀點。

奇怪的是胡先生自己從來不大談經濟問題和共產主義的威脅。他當然是反對共產主義的。他認爲他的全部生活和工作都是和共產主義思想的傳播相衝突的，對於這種思想，他只有鄙視。他認爲共產主義的理論是不科學的，不人道的。眞是沒有那一種思想體系比共產主義距離胡先生的思想更遠的了。在這件事情上，可以說胡先生對於現代人的理性主義和人道精神估計得太高，而對於人欲的因素估計得太低。

這是很自然的，當一九五六年共產黨在搞「百花齊放」的時期，共黨政權下的批評者都直接間接地以胡適的思想為背景。這也難怪一旦共產黨結束這個運動，就要發動大陸上知識份子的代表性人物來清算胡適思想了。所有的哲學家、歷史家、文學批評家，都被要求來圍剿胡適，一本跟着一本的專書印出來批評胡適的文學、哲學、史學的著作。沒有一件事情能像共產黨對他的鬬爭這樣確切證明他在思想上的重要地位。

他反對國民黨嗎？不，他不反對國民黨。他希望國民黨成功，但他反對國民黨的某一些政策和做法。在這方面，我可以談一點內情。當他自駐美大使卸任以一個平民身份留居在美國的時候，從來沒有批評過政府或政府的領袖們。他對我說：「假如我要批評我們自己國家的政治，應該在臺北批評，不是在紐約。」

當政府邀請他做中央研究院的院長，他的朋友中的一些反政府的人勸他不要接受。他們說，假如他願意接受，也應該留在美國，只擔任名義上的職務。胡先生認為這種勸告是懦性的，不負責的。他對中央研究院的工作感覺興趣，感覺很高的興趣。他覺得他可以做出一點成績，他準備在中央研究院獻出他生命中的最後幾年去發展中國的知識。他不認為他的職務帶有政治性。他覺得文化不能控制一國的政治，但他同樣深信一個社會的文化狀態在久遠的基礎上可以左右政治。他雖然做中央研究院院長，但除非少數特殊的情形，他並不想影響政治。他隨時都準備並且願意把他曾經思考過的意見提供給政府中的領袖們，但他從不喜作背後的中傷或派系的批評。

胡先生是否應該試組一個政黨參與實際政治，的確是值得討論的問題。他曾經一再慎重地考慮過。經過考慮以後，他決定不這樣做。有一個時期我渴望他領導中國具有現代頭腦的人組成一

個政黨。我知道，他和他的朋友們最多只能擔任反對黨的角色，因爲：他不可能使他的黨成爲自由中國的多數黨。但是，我認爲中國人應該學習做一個負責的反對黨的藝術和實際經驗。有具備不同程度的優點和缺點的好的和壞的政府，也有具備不同程度的優點和缺點的好的和壞的反對黨。假如一個國家不能產生一個好的反對黨，大概也就不會產生一個好的政府。兩者對於一個民主政府的成功都是必要的因素。

那些對胡先生沒有組黨感覺遺憾的朋友們，應該試着研究一個反對黨的責任和技術。

對於胡先生有關中國文化問題的立場，誤會很多。中國的保守主義者抗議胡先生低估了中國舊文化的價值。他也許是這樣的。他瞭解中國文化的偉大，但他也知道它的缺點。對於中國文化，他既不是一個偶像破壞者，也不是一個偶像崇拜者。他要求用客觀的科學的態度來研究中國的歷史、哲學、和文學。凡是虛僞的不好的東西，應該公開地丟掉。自稱中國的古代聖賢是完美的，是萬應靈藥，他認爲是沒有用的。並且，他相信假如用科學的方法來研究中國文化，則現代和後代的人更可以欣賞這個文化，經過現代化的評鑑之後，中國文化才更可以保存它的偉大的地位。

在思想方面，胡先生常說這一代可以享受兩件寶貴的財產，是前代的中國人所沒有的，那就是現代科學和西方文化。關於現代科學，我不願意多談，因爲在今天的中國並沒有人反對它。但是我願意談一點關於西方文化的問題。胡先生瞭解中西文化的不同，一如瞭解其相似點。他對兩者都有明確的體會，他所以明白表示他讚美西方文化的繁複與豐富，第一是因爲他的確相信這種文化，第二是因爲中國文化可以從學習現代科學和西方文化變得更豐富。的確是如此，如果中國文化不能吸收現代科學和西方文化的若干因素，中國就等於故意自己杜塞進入思想的新境界的可

能。保守主義者忠於中國的過去；胡先生則忠於中國的過去與未來。他要求現代和後代的中國人向前看，不要向後看。他希望中國人達到新的崇高成就，而不是自滿於古人已經做過的事情。因此，他的思想是啓示我們以新的更大的努力去發展一個比過去更輝煌的中國文化。

——原載「文星」總第五十四期（五十一年四月一日臺北出版）

追悼胡適之先生並論「全盤西化」問題

勞 榦

胡適之先生逝世了。胡先生逝世，不僅是今年一個重大事件，也是二十世紀中國的一個重大事件。當胡先生靈柩，在臺北極樂殯儀館停留的時候，以及靈柩到南港的途中，一直擠滿了學生、軍人、婦女和一般的市民，這種感人的場面是近十幾年來所未曾看到的。這是爲什麼？爲的胡先生的路線是給人一種希望，尤其是有關文化出路的問題。

胡先生主張西化的文化路線，一直到胡先生逝世之前，還成爲論辯的中心問題。在臺灣、在香港，有一些秀才紳士，紛紛起而攻擊胡先生，基于他們偏見，他們不會發見他們自己的過失，現在千千萬萬人們熱烈的情感，證明了胡先生的意見是正確的，也證明了中華民族的前途仍然是有出路的。

胡適之先生逝世了，這一位富於創造性的巨人，對於中國文化上的偉績是永遠不會磨滅的。

他的道德文章，決非這篇短文所能敍述。現在只談年來論辯的中心問題，也就是全盤西化的問題。

「全盤西化」只是世界文化正走的一個方向，所謂西化內容，並非說要向那個特定的國家學習，如同要英國化、要美國化，或要德國化，那是不可能的，而是西化就是指近代化，凡是近代的國家，文化都已達到一個共同的標準。這種文化也就是以科學及工業領導的文化。科學及工業已成了近代文化的主流，和西方國家的文化已經結爲一致。這一種文化，遲早將吞沒全世界的各種文化，而形成一致的新文化。凡是不能接受這種類型文化的，遲早將歸于自然淘汰

近代世界因爲交通的關係，使得世界任何一個地區更爲接近，不論屬於那一種政治制度，或者屬于那一種宗教思想之下，凡關于科學和工業，甚至于物質生活的方式，都是向一個標準去進展。這種世界標準的文化橫式，已經湮沒了許多不同形式的舊的文化，現在還以很大的力量向前邁進，倘若追溯這種世界標準的基礎，顯然是屬于西方文化的。

現代的文化是由于科學領導的文化，科學的發展是由慘淡經營，一步一步累積上去，一點也沒有取巧的努力而漸次搜集、試探、測定、分析、證明，種種步驟而形成的文化，因而不論自然科學，不論人文科學，不論應用科學，都和西方的文字語言系統分不開。這已經注定不是用漢文、用梵文、用阿拉伯文所能更換其科學正統的地位（例如中國日本有一套翻譯科學名辭，不過事實上祇有通俗文字上的意義，正式科學報告，是不用的，尤其最近日本對於新的科學名辭只用假名譯音，更使原有學名在日本地位更爲重要。）再加上屬於西方語言的各國科學的發展，仍然方興未艾，我們現在正在隨後去趕，尚趕不上，更何能今後代替整個西方的科學地位？所以準情按勢、度德、量力，用中國國粹的力量使全世界將來科學，以中國語言系統來替代西歐語言系

統，作爲科學的標準，除非天翻地覆，決無此可能，那就科學系統屬於西方系統，也不可能改變。所以我們不發展科學則已，要發展科學就不能置身于西化範圍之外。

在張之洞的時代，我們中國還可以提出中學爲體，西學爲用的口號，現在時代已經完全不同。張之洞提出這個口號，當時的命意不是拒絕西學，而是暗中爲他辦工廠修鐵路辯護，所以還可以說是進步的。到現在早已超過張之洞時代，還要拿張之洞的舊話來故步自封，就毫無意義了。我們現在早已處在西學爲體的時代，却是居然還不自覺。倘若對於這種情況還不能明白的體會，那就不僅辜負了幾十年科學教育，而且還不配做一個近代的人了。

我們試檢討我們的國體，我們是民主國，我們再檢討我們的政體，我們是立憲政體，這是中學爲體？還是西學爲體呢？我們倘若不是叛國的人，我們就不應加以否定。

凡是一個住在臺灣或香港的人，決不可以忽略西方文化領導他的生活，他穿的衣服都是電力或汽力的機器紡織，再用西式的縫衣機做成的，他吃的東西，其中麵粉是外來機製的，米是用西式的水灞灌溉，再加西式肥料生長出來，再用電力輾出來的，坐的車子是用汽油和電力發動的，點着電燈，茱油燈早已不見了。倘若過着這種乇舌還要反對科學，那就是不知道從何說起？過去印度的甘地，並非反對科學，亦非反對西化，只爲抵抗英國人的統治，還以身作則過着極簡單的生活，現在自命爲反對西化的人，却不肯用舊方法躬耕自織。他們自己享受現代文明，這是言行不一致，應加以反省的。這些以個人的偏見爲中心，而忽視國家前途的人，雖然對於國家的進步，甚至對於國家的生存，有深切的影響，但却用不着憂慮。因爲國家的前途是寄託在青年人身上，青年人的眼睛是明白的，青年人決不會把這反對時代的論調當作一回事。在近數年中，各中

學的優秀份子無不明白表示願意學習一種科學，而決不願跟隨着反科學的人們。再就臺灣的情形來說，凡是學醫的，都志願學近代進步的醫術，不願學中醫。臺灣的中國醫學院的過去都是以失望的心情等待着，直到由西醫做校長，才發現了一線的光明，這都是顯著的事實，無可辯駁的。

現在有一個問題來了，就是全盤西化的結果，會不會影響到國家的獨立和民族精神的發揚。這是不必顧慮的，因爲全盤西化是指學術方向，生產方式，政治形態的西化。一個國家的民族精神，在一切的固有文化（包括物質文化及精神文化）完全改變以後，仍然是存在的。最顯著的例子是非律賓，經過了西班牙及美國占據以後，物質生活及精神生活現在已全部採取西化，不過其民族精神，絲毫未曾消失；其次是以色列，除去宗教信仰保存歷史上的傳統以外，其他方面，完全是西歐式的，可是以色列的民族精神是著名强烈的，至于非洲許多新興國家，除去西方文化教養實無多少立國的固有文化可言，但是近年民族精神的勃發，又如何的值得注意？此外泰國走的全盤西化的路，仍然是一個佛教國家，土耳其走的全盤西化的路，仍然是一個回教國家，也都未曾喪失其民族精神，我們即令走全盤西化的路，也不過像明治維新的日本一樣，舊有的文化不會全部喪失，民族精神更不會喪失。民族精神是現實的，是爲把握現在創造將來，而不是爲過去的時代看守坟墓，倘若只提出祖宗牌子，不向將來努力，那只是一種破落戶的想法，我們決不希望中華民族是這樣一個毫無出息的民族。

當然，重要的問題，是民族道德的問題。這是無庸顧慮的，這與全盤西化的宗旨並無衝突的。全盤西化指以科學爲主的西洋文化來作爲立國的一切基礎和治學的一切基礎，至于道德和宗教自可涵育于新觀念之中，而相輔相成造成將來中國的文化。上文已說到以色列及土耳其的例

子，可以證明。現在凡是主張全部接受西方文化的人，並無排斥孔子哲學及佛教教理之心，那就是凡是相信孔子哲學及佛教教理之人，也不應當因中心信仰懷疑西方文化。

胡適之先生和孔子思想的關係是一個複雜的問題，在此祇能平心靜氣的分析，既不可以諱飾，更不可以誣蔑，胡先生在吳虞文錄序言中的確說過吳虞隻手打倒孔家店這句話，不過在中國哲學史大綱以及在說儒中並無任何對孔子不敬的文句。我們確實知道胡先生確無反對孔子的意圖，而從胡先生立身行事看來，也是並無不合孔子之教。陳大齊先生在一次公開講演中，曾反覆證明胡先生從未反對孔子，我們深明陳先生的分析是對的，現在就是對于這一句序文如何解釋的問題。

我深知道胡先生是贊成孔子學說的人，但他却反對將孔子過分的教條化，在過分教條化的結果，會發生許多殘酷不近人情的事，他在儒林外史考證上，曾談到一個逼人殉節的事件，這種冷酷，不近人情並且絲毫不重視人權的習俗却藉着孔子遺教招牌，當然不是任何富於同情心的人所能忍受的。胡先生並不十分同情吳虞，後來吳虞晚節披猖，胡先生再不提到他一字。可惜這句序文為着當時反對冷酷的社會，竟會貽世人以口實，實在是太不幸的。羅蘭夫人是擁護自由的，但是其臨死的遺言，談到自由教條的流弊，至今仍為痛惜，孔家店實是指教條的招牌，其實店內的貨物，早已不是眞的遺教了。孔子到現在已兩千五百餘年，這兩千五百年中，社會和法律並未完全走上合理的道路，其中有許多不好的積習，也假借孔子的招牌，這些積習是改革的阻礙。孔子思想的原則，是不可以反對的，而這些教條化的事實，倘不設法加以改革，則國家和社會，都不會有出路，所以胡先生當年的序文實不可以斷章取義的。

「執中無權，猶執一也」，儒家的道理與時俱化，原不當過份固執。記得去年孔子誕辰，有好幾位發言，說的太過份了。當時我們的總統特別提出來「孔子聖之時」一語向他們解說，這確實應當十分注意而體會的。時代的進展，正是宇宙中的重要現象，倘若過分的固執，拿着舊曆書來看新節氣，就錯了。

就中國與西方文化的關係來說，的確是一個複雜的問題。首先辨明的，就是對西方文化的接受或者不接受，不接受西方文化一件事，早已成爲過去，當然不在考慮之列。目前問題只是怎樣接受的一件事，也就是有保留的接受或者無保留接受的問題。有保留的接受是「中學爲體，西學爲用」，無保留的接受，就是「全盤西化」。

「中學爲體，西學爲用」這一個口號，確有吸引人之處。因爲一方面可以爲吸收西洋文化者作辯護，另一方面却也可以滿足我們對於自己的驕傲。在前清晚期，成爲名言，甚有道理，不過實行起來，却有困難。因爲體用二字必須有所指，假如「體」指固有的道德，「用」指西方的科學，表面看來，當然不錯，不過實際行來，困難極大，因爲學科學的人必需承認科學至上，科學本身是「體」不是「用」，倘若承認科學本身只是「用」而已，那就無異搖動對於科學的信心，蔑棄對科學價值的估量，只能學到一點皮毛，決不會有任何的成就。因而這種論調對于眞正學科學的人是不能相信的，科學的學者既不相信這種論調，那就此種論調必然漸歸泯滅。

其次，在前清晚期的確大家都相信外國學問，我們過去都誤以爲「中學爲體」，可適用於任何學問，誠然許多學問曾參加過東方成分，這是不錯的，不過現代科學的造詣已經超過了國界，而且現代科學到達的程度，遠在過去的成分以上，倘若我們還以此故步自封，那簡直是滑稽可

笑，因而中體西用的觀念，也就無法接受。

為了科學要在中國生根，我們非接受西化，不作任何保留不可，也就是只有全盤西化的路可走。當然，全盤西化的範圍和意義也得加以澄清的。

首先，需要討論的，是除去「閉關自守」及「中體西用」兩種方式以外，是否只有全盤西化一條路，或者尚有別的路可走。這點從排列形式來說，尚有兩種不同的形式，即：

(一)不論中西，惟長是取。

(二)西學為體，中學為用。

「不論東西，惟長是取」，看起來好像非常客觀，實際上這話等于不說，因為所謂「長」指的是什麼，每一個人都可指出來不同的意義，結果變成毫無標準可言，從前黃以周在南菁書院的訓詞說：「實事求是，勿作調人」，這是值得玩味的，「不論東西，惟長是取」，就是一個調人的態度，結果不會有什麼成績做出來。

近百年的中國，因為在新時代中落伍，在貧弱愚病四大疾患中要想法解放出來，所以需要的就是取資於西方一切之長，並無多少固有成份在內。這許多年來臺灣人民生活水準的提高，可以說自三皇五帝以來所未有。高壩修成了，電力增加了，高級公路到了窮鄉僻壤，肥料的生產使得農民更為富裕，瘧疾已經完全消失，鄉村人家幾乎家家有電燈、收音機、縫衣機，文盲減到最少數。這些都是受到了科學之賜，不容否認。當然，我們對于臺灣，正有更高的要求，不過就現在來說，已經把貧弱愚病的程度，大為減削，過去做鄉村工作的，不注意用科學來改造環境，只想利用組織，宣傳以及教育的力量，結果完全失敗，臺灣現在並不宣傳鄉村工作，然而鄉村工作却

比過去任何一處都好，我們還能忽視西方文化、科學的效果嗎？

這裡有兩部有關中西文化的名著可以參考的，一部是梁漱溟先生的「東西文化及其哲學」，另一部是蔣夢麟先生的「西潮」。梁蔣兩先生都是著名的農村工作者，只是梁先生失敗了，蔣先生成功了，假若「不論東西，惟長是取」，憑着當前的借鑑，那就最好走蔣先生的路，千萬不可走梁先生的路。

至於「西學爲體，中學爲用」，實與全盤西化沒有多大的區別。全盤西化指任何一個部門，都採用西方的方法，西學爲體、中學爲用當然也是一樣。西學爲體中學爲用，只是以西方的原則爲原則，對東方的事物並非全部加以遺棄，全盤西化當然也是一樣。

中國戊戌變法，宣統元年的改革和民國元年的改革，都是從日本的成案抄襲而來。我們自己的確無全盤西化的企圖，不過旣抄自日本，也就當然形成了全盤西化的方案。所不同的，日本是具誠意實行西化政策，而我們中國並無西化的誠意，只做了些表面的文章。所以日本早就步上了現代國家的軌道，我們的現代化却至今並未成熟。撫今追昔，眞不勝感慨系之。我們有數千年的文化，我們的文化在東亞的領導地位，是我們中國人歷來自負之處，但到了現在，只剩下一般人的狂妄、驕傲、愚魯、自大，直到胡先生逝世的前夕，原來不成問題的問題，也成了爭執的中心，眞爲中國國家感到不幸，眞爲中國人感到不幸。

胡先生逝世了，成千成萬的青年、學生、軍人、婦女，含着眼淚來弔唁這位一代大師，正表示著人心未死。這些成千成萬弔唁的人們，正表示著中國民族正當的趨向。青年們，你們都是新中國的建設者，事業的成功是要經過一番奮鬬的階段的，新中國需要科學，需要工業，需要法

治，這些都是改進的目標，一定有光明的前途，不要怕走不到，只要向前走就是了。

西化與復古

——謹悼胡適先生

居浩然

胡適先生逝世的消息，倫敦泰晤士報於二月二十六日以整欄地位刊出，歷敘胡適先生生平成就並刊有照片。這種國際聲望是中國人的光榮，也是東方民族的光榮。只有義和團思想份子的謬論才是中國人的恥辱，東方民族的恥辱。胡適先生在中國近代文化思想史上的地位，遠超出其同時代的任何一位學者。在五四運動時代，胡適先生還只是一員猛將；到獨立評論時代，不成問題是西化運動的統帥。因爲做了統帥，口氣反而緩和，譬如西化則改稱現代化，國語拼音字不再提及以避免不必要的爭論。實際上胡適先生自始至終是全心全意地西化運動者。在下文將特別說明「西化」這一名詞更比「現代化」來得肯定而恰當，站在中國人的立場，既然是西潮東來，就不

妨稱爲「西化」。何況事實上是在全盤西化，築一萬尺厚的堤防也堵不住這股洪流。

在地球上分「東」「西」原只是人類社會中「約定俗成」的一件事，但既經以倫敦近郊的格林維支爲標準而衆無異言，也就不妨沿用勿替，這也就是我所說的「行話」與「行規」。有了這一標準，才有所謂「遠東」和「近東」或「中東」。中古以前的歷史不談，只就文藝復興時代的歐洲來說，一般人民的生活水準，並不比當時的中國百姓高多少。而在歐洲的讀書人心目中，則東方乃是文化或文明的所在。近東有雅典、康士坦丁堡、巴勒斯坦、開羅（亞歷山大里亞 Alexandria）、麥加；遠東有印度和中國。假使我們說文藝復興時代西歐的思潮是「東化運動」，也並不爲過。

等到工業革命以後，西歐的科學與工業技術一日千里，這局面就完全倒轉來了。首先西化的是東歐和俄國，彼得大帝一心一意想在波羅的海開闢一個海口，只爲開個窗戶以吸收西方的科學與工業技術。然後西歐的殖民主義帝國一一建立，由葡萄牙、西班牙、荷蘭、法國、德國而英國，以堅船利炮輸出西方思想，這才是以全世界爲範圍的西化運動的開始。對於中國來說，「西化」兩字可說再恰當沒有（假使同意格林維支爲經度零度的話），不像對於非洲來說，乃是「北化」；而對於美洲的印第安人，則是「東化」。至於「現代化」的說法，反而沒有這樣肯定，就像戊戌維新想學日本的明治維新，也可以說是現代化。而好萊塢的電影作風，美國最近流行的扭扭舞，都屬現代化的內容。然則所謂全心全意地現代化究竟是怎樣的現代化？

就是講西化運動，也要指明西化的內容，才不致引起不必要的爭論。在中國近代史上，最先從西方傳來的乃是基督教，假使說西化運動指基督教會所做的工作，那麼可說失敗大於成功。從

明朝末年到清末民初，足足三百年的時間，加上第一流的傳教士（道德學問都是一等），結果只有稀稀落落的若干城鎮鄉村確實基督教化。據紐約時報的估計，到一九四九年大陸淪陷時止，全中國只有三百九十萬教徒，其中天主教三百萬，新教九十萬。大陸淪陷以後，原有的教會組織已完全摧毀，包涵這一內容的西化運動也可說告一段落。基督教化運動雖然失敗，但教會所辦的學校醫院等等却甚爲成功，因此民國以來的西化運動者很多出身於教會學校。就是清華出身的胡適先生也受庚款之賜，而庚子賠款乃是靠義和團的拳頭打出來的，義和團的主要對象則係基督教徒。

比基督教稍後的西化運動內容，乃是民族主義。我說稍後，因爲民族主義在明朝不成爲問題。等到滿清入關，這就不待西化已經成爲明末遺老所守的大「節」，像王船山先生的宋論主要發揮的就是民族大義。不過中國人講民族向來文化重於種族，因此到太平天國起義，曾國藩就不知道究竟應該幫那一邊。只由於洪秀全要講天父天兄，曾國藩才以亂臣賊子視之，而決心靖難。在左宗棠的情形，尤屬顯著。假使洪秀全也講儒家思想，並且賜給左宗棠一名狀元，則左宗棠很可能成爲太平天國屬下直搗北京的主將。至於後來孫中山先生所講的民族主義乃是西化的民族主義，與明末遺老所守的大節有相合之處，也有不同之處，與曾左胡李則大不相同。現在我們若是提倡讀曾文正公家書，視太平天國爲髮匪，乃是復古，不是西化的民族主義。

除了基督教和民族主義以外，再就是科學與民主和以近代西洋科學爲基礎的工業技術。我們現在講全盤西化，乃是專就這一方面而言。因爲民主的內容不甚肯定，所以我認爲應該將全盤的範圍再縮小一點，只講科學和工業技術，如此則全盤西化乃是全盤科學化和全盤工業化。就世界

上各落後地區的實際發展情形來說，這個定義也很恰當。至於隨科學化及工業化以來的各種社會問題如大家庭制度的解體等等則屬另一問題，如同好萊塢的電影作風和扭扭舞，不宜混爲一談。在討論全盤西化運動的時候，只就全盤科學化工業化而言，這樣正反雙方才能針鋒相對。否則同一「西化」而各有所指，張三所說的「西化」並非李四所說的「西化」，有如打仗根本沒有照面。張三面對東牆，李四面對西牆，各說各的，決辯論不出一個所以然來。

由此也可以指出胡秋原先生的「不知所云」。他提出了一個「俄化」的問題，這就與「西化」或「復古」不屬同一範疇。因爲「俄化」只是一種手段，不是目的。我們想全盤科學化工業化，可以走英美資本主義的道路，也可以走俄國共產主義的道路。在後者，這就是以「俄化」的手段來達到「西化」的目的。以手段與目的相提比論，譬如將走南京東路或走中正路與到飛機場或到火車站混在一起，除了說是「不知所云」，似乎找不出更適當的名詞。再就是胡秋原先生說我所譯懷德海的一段話不「信」，我現在將全段原文抄錄如下：

For example, the more we know of Chinese art, of Chinese literature, and of the Chinese philosophy of life, the more we admire the heights to which that civilization attained. For thousands of years, there have been in China acute and learned men patiently devoting their lives to study. Having regard to the span of time, and to the population concerned, China forms the largest volume of civilization which the world has seen. There is no reason to doubt the intrinsic capacity of individual Chinamen for the pursuit of science. And yet Chinese science is practically negligible. There is no

reason to believe that China if left to itself would have ever produced any progress in science. The same may be said of India.

我的譯文見「文星」五十二期第二十三頁，胡秋原先生的兩句改譯見「文星」五十三期第三十六頁。讀者可自作比較。

我抄錄全段原文並特別在這篇文章中提出這一點，因爲現在許多（幾乎是全部）辯論都不是講的同一件事，讓讀者很難看出誰比較更接近事實。現在原文在此，胡秋原先生同我分明講的是同一件事，國內懂英文的讀者所在皆是，至少可以看出胡秋原先生的信口胡言不能遮盡天下耳目。我並正式提議兩件事：第一件事是懸賞徵求譯文，任何人都可以參加，將這一段英文譯成中文。請梁實秋先生做評判員，由文星雜誌社辦理，凡有譯文比我所譯更「信」「達」「雅」的，我願將這篇文章所得的稿費全部給他。若是有很多位譯得比我好，那就給最好的一位。第二件事是和胡秋原先生一起參加英文考試，包括「讀」「說」「寫」三部份。也請梁實秋先生做評判員，在三小時讀完一本三百頁的英文書，用英語講出它的大意，並用英文寫一篇文章加以批評。若是胡秋原先生認爲梁實秋先生不公平，則由胡秋原先生另找一位評判員也行。

至於講到知識社會學，胡秋原先生比我最少要差二十年。他所偶爾提到的三言兩語，都是二十幾年前的老話，其實不提也罷。胡秋原先生自己說很喜歡讀書，我這裏介紹幾本有關知識社會學的入門「新」書，胡秋原先生不妨認眞將這些書讀通，再談知識社會學不遲。

Werner Stark: The Sociology of Knowledge, The Free Press, 1958

Karl Mannheim: Essays on the Sociology of Knowledge, edited by Paul

Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, 1959

Louis Arnaud Reid: Ways of Knowledge and Experience, George Allen & Unwin, 1961

Sidney Hook edal.: Dimensions of Mind, A Symposium, Collier Books, 1961

Colin Cherry: On Human Communication, M. I. T. Press, 1961

Hao-Jan Chu: The Maturity of Human Understanding, an unpublished paper, 1962

關於這一書目，有幾點必需說清楚。第一，這些可說是必讀的基本書籍（除了最後一篇論文，乃是爲英文排版方便也開列於此）；其次，這些書中所用的數學都很淺近，大概有微分方程的智識就够了，胡秋原先生的數學頗有根底，這一點自無問題。第三，其中有曼罕的論文集，乃是他死後別人所集，可說是曼罕思想的定論（與他的早期思想不盡相同）。

我在「科學與民主」一文中提到出席世界社會學大會，看似與該文無關。對於像胡秋原先生這樣的讀者，却大大有關。因爲國際學術界畢竟還有一個公認的標準，也就是我一再提到的「學格」。胡秋原先生可以說我不學無術，國際社會學社中的各國社會學家却以平等之禮待我。在第四屆世界社會學大會我曾參加知識社會學的討論，下一屆世界社會學大會（今年九月在美國華府舉行）我並將提出論文，題目如書目的最後一項。我要再特別說明這完全是爲了英文排版方便才如此，因爲中文裏面夾英文很容易排錯，能避免夾排總求不中英文夾排。這篇論文的初稿在國內曾油印成二十四頁，我到英國來以後已經大加修改，初稿只保留了四頁，此外都是重寫的，所以國內的油印初稿已經作廢。不然的話，很願意托國內持有初稿者轉讓給胡秋原先生一份。

因爲胡秋原先生提到我的學歷稍有錯誤，在此也不能不附帶有所指正。我在清華第一學年是

化學系，以後三年是社會學系，我沒有讀過「土木」，不知道爲什麼胡秋原先生會想到「土木」？教我西洋哲學的在國內是黃方剛先生（胡秋原先生可不要誤作黃季剛先生），在國外是 Professor Louis Arnaud Reid，這兩位先生都不講邏輯實證論（胡秋原先生作實證邏輯論，譯文有誤，因爲原文是 Logical Positivism，而且邏輯與實證兩名詞不能顛倒使用）。我只看過幾本這一方面的入門書，說不上有什麼心得，但至少懂得這一學派的中文譯名應該是邏輯實證論。胡秋原先生任意顛倒，又是「不知所云」的一實例。

教我中國哲學的是馮友蘭先生。以後並曾就學於熊十力先生，雖然爲時很短，但教學的方式很特別，值得在此一提。民國三十四年北碚鎭的盧子英鎭長撥了一幢房子給熊十力先生辦中國哲學研究所（在此之前，熊十力先生住在金剛碑勉仁書院），因爲先父是中國哲學研究所的董事長，我就成爲第一個學生，與所長熊十力先生一起搬進空房子。那裏除了幾張極簡單的桌子長板凳和竹床以外，什麼也沒有。最特別的連一本書也沒有。每天早晨我先起床生火燒水煮稀飯，侍候熊十力先生晨事，然後灑掃庭院房舍。早餐只有稠粥和鹽巴，早餐後上街買菜，回來燒飯做菜。午飯後熊十力先生要休息，因爲他晚上不能睡覺。他休息的方式也很特別，不是躺下而是蹲坐（不是打坐）。背靠著牆壁或床舖，蹲坐閉目養息。只有晚飯以後才在院子裏一起坐下乘涼，並談天說地。

依照中國人的規矩，吃飯是不鼓勵講話的，尤其後輩在吃飯時更不能出聲。加上我事先要擺碗筷端菜盛飯，事後要收碗筷抹桌子，所以這段時間雖同桌而並沒有請益的機會。只記得有一次勉仁書院的黃艮庸先生來訪，我奉命多做了一個菜待客，在吃飯時熊十力先生與黃艮庸談話，我

也獲益匪淺。除此之外，眞正請教的時間只有在晚上在院子裏乘涼時。授課的方式通常由熊十力先生開始講些史實，大部份是明末和清末的歷史。講明末因爲熊十力先生最服膺王船山先生，講清末因爲熊十力先生自己當時曾參加過革命。接着由我提出問題，熊十力先生答覆，往往我一句話的問題，熊十力先生的答覆長達二三十分鐘。中國哲學研究所沒有電燈，所以上課沒有書籍，也沒有法子抄筆記，只是談話討論到將近午夜才算下課。

從上面一段簡述可以看出這種教學方式是書院式的，山長論道，弟子侍候，沒有工役，有事弟子服其勞。這種生活教育有其長處，一天足抵專上講堂聽講演的大學教育一年，或者更加有益。因爲現代教育要求學生死記住許多「不知所云」的謬論，反而將頭腦弄糊塗了。使神經系統中的理解力長了老繭，難於吸收新思想。蔣百里先生就任陸軍大學校長時，第一次講話就要學生頭腦由硬轉軟，也就是這個意思。於此必需特別說明的，我雖曾就學於熊十力先生，但說不上有什麽心得，我決不敢妄附驥尾，自認爲是熊十力先生思想的傳人。熊十力先生的主要著作是新唯識論，臺灣的圖書館裏面很容易找得到，讀者有興趣的話，不妨借閱這部著作鑽研一番。

在沒有講到復古以前，還有一點要說明的，就是胡秋原先生在二次世界大戰以後曾做過七元美金一天的觀光客，却沒有進過大學之門；因此不曉得今天各國大學化學系實驗室牆上所懸掛的週期表掛圖，仍然是門德雷夫的週期表。他問我學過化學嗎？我倒想請他到臺灣大學的化學實驗室去觀光一番，順便問問錢思亮校長或張儀尊教務長（兩位都是學化學的）門德雷夫的週期表還用不用？胡秋原先生特別著重基本知識，可惜他自己沒有具備足够的基本知識。他好高騖遠，總想超越前進，結果只落得「不知所云」！他勸我再讀書十年，我完全接受；我並且誠懇地以此

回勸，不過也許在胡秋原先生要多加十年，才能具備和居浩然今天同樣水準的基本知識。

熊十力先生的民族主義思想極爲顯著，他不但看不起西洋哲學（他認爲西洋哲學家中惟柏格森尚可取），而且看不起佛學的理論結構。要講復古，熊十力先生不失爲一代大儒。我在「科學與民主」一文中說西化與復古都可以在不同層次上言之成理，心目中就是以熊十力先生的說法爲復古的典型方式。譬如前面提到書院式的教育方法，就與科學和工業技術無關。這種復古的說法先否定物質條件的重要性及必要性，然後在高一層的境界中來排斥西化。要達到這種境界確實需要相當程度的學養，泛泛講來很容易引起誤會，像李敖先生對於熊十力先生的批評，可說是斷章取義。

用以說明復古思想最清楚的實例不在中國而在印度，這就是甘地的復古思想。甘地所復的古直追佛教興起以前的印度教或稱婆羅門教，這一教派的經典乃是四吠陀。在今天看來，四吠陀未免太簡單了，然而甘地所朝夕諷誦的在此。附帶插一句話乃是凡以佛教思想代表印度者根本錯誤，佛教在印度本土的影響不但不及印度教，而且不及回教。甘地爲了主張復古，甚至提倡用手紡車，到海邊去用土法製鹽。這是顯然違背時代潮流的，但我們不能因此否認甘地的思想言之成理。他說：「印度的資本家並不比英國的資本家來得仁慈」，其剝削勞工的罪惡並不因爲是印度人而減輕，所以根本反對工業化，連帶也反對科學化。要說復古復得澈底，這是最清楚的一個實例。

對於物質條件的否定，早在莊子的寓言中就說得很清楚：假使有人願意在爛泥地裏打滾，爲什麼一定勸他進廟堂？而若是物質條件被否定了，那就沒有科學化工業化的必要，也就用不着全

盤西化了。這與教育制度又特別有關聯，因爲我們現在所實施的假西洋式（連半西洋式都說不上，只能說是假西洋式）教育一無是處。爲了復古，固然是背道而馳；爲了專講科學化工業化的全盤西化，也差得太遠。自一九〇五年廢科擧設學校以來，這種官辦的假西洋式教育不知毀滅了多少可造之才。偶爾有極少數獨立特行之士，邀天之幸得在書院中做過學徒，有如抗戰期間的勉仁書院和復性書院，出來後，對於國學可說是具備了足夠的基本知識。再就是在眞西洋式大學中畢業的學生，講西化講復古都夠資格。

西洋式教育培植出來復古派的信徒聽來似乎矛盾，而事實確是如此。譬如甘地所受的英國教育，無異於任何一個英國家庭中生長的子弟，然而他拋棄了西裝革履，用一幅白布裹身。中國的辜鴻銘亦復如此，但辜鴻銘的思想作風都不足爲訓，所以講復古最好還是不以他爲例。再就是講西化的洋學生如胡適先生，雖然反對復古，國學根底更在義和團思想份子之上。就是教國文，像胡適先生這樣的國文教員，恐怕很少人比得上他。胡適先生本質上是一個科學家，但興趣在文學。因此其文學方面的成就在考證和提倡一種能叙事說理的文體，而不在寫一部小說或編一部劇本。又因爲科學的才能用錯了地方，所以對於「科學」本身反而缺乏深一層的了解。我在胡適先生生前說他在科學方面很幼稚，今天在他逝世後仍然說他在這一方面很幼稚。中國人的傳統習慣認定「死者爲大」，係根據「愼終追遠，民德歸厚」的說法而來，這裏面包涵愚民思想，是不科學而又反民主的。那些在胡適先生在世時罵他用盡種種惡毒字眼，死後捧他又惟恐後人的無定見份子，實際上是一無所知。既沒有具備足夠的基本知識，又不肯全心全意地復古或西化，結果既愚且痴。

——原載「文星」總第五十四期（五十一年四月一日臺北出版）

文化沙漠

李　濟

前些時，在一個意外的場合裏，聽了一群沒考取大學的青年們，哼了一首民國四十八年的民歌，開頭的幾句爲：

有些人的兒女，在美國結婚；
有些人的兒女，在臺灣當兵！
結婚的兒女們，快成美國人了；
當兵的兒女們，要打回大陸去！

這幾句唱使我有點神往；情不自禁的，就聽下去了。我曾把這全首的詞句抄錄過一遍；不過，因爲它們有些「不雅馴」，我就不經意地，隨便放在一個地方，沒有再理會，連日收拾書籍，再也看不見這些字條；不知道丟到哪一個角落去了。

這首民歌開頭的幾句，却打動了我的心思。作了十餘年的教書匠，養成了一種習慣；看見了學生們，就想到中國的命運。他們集體的思想、行爲、與人生觀似乎就是中國前途的一個縮影。他們與中國的命運，中間的關係，不但有最大的份量，可以說是，絕對地不容忽視的。所觸動的問題，是多方面的；可以暫從兩方面提出。問題的第一個方面就是：我們現在施行中的高等教育，一般的傾向，是不是就包括在這首俚詞的頭四句？另一方面，較爲複雜，但仍可如此地提出來：就我們決定的國策與大衆的信仰及希望說，似乎與我們在行爲上的表現，並不十分相符。說得更具體點：譬如，大陸逃亡來的人，都想打回大陸去；但是考察一般的情形，却並沒有盡所有的力量，向這一個目的推進。是否我們咬着牙寫在書面上的決定，有克服不了蘊藏在下意識裏「本能的固執」之困難？我現在分別討論它們。

一

先從留學生問題這一方面說起。最近看見了好幾種報告，都說在美國的中國留學生的人數，在三千以上；但願意回自由中國的，而眞能回來的，到不了十分之一。準確的數字，甚難確定。構成這個留學生的總數，成份甚多，並有複雜的來源。有不少的學生是由大陸逃出，流亡到國外的。對於這一群青年，我想，自由中國確實有深厚的同情。不過，大多數在美國的留學生，可以說是由臺灣去的。這一大類，又可分爲若干小類：最要緊的一個小類，大概是得美國的獎學金出洋的這一群。此外，有自費留學的，有我們政府官費送出去的，有各種基金會選拔的，有各機關特別資送的等等。若要作一個詳細的分析，也許我們可以發現很多的品種。但在此處，却沒有這

個必要。此處我想討論的，可以再分兩點來說；第一點爲：很顯然的現在在自由中國的大學畢業生，最佳的出路，是出洋深造。這一現象的本身，又可從好幾個不同的角度來看。從自由中國教育制度說，大學畢業生，再想深造，必須出洋：至少證明在高等教育制度上，我們沒有可以供給這些畢業生們深造的地方。自然，好些大學已設研究所了，並且都招有研究生了。不過這些研究所，似乎尚不能滿足這些研究生的深造願望；而在研究所執教的先生們，不但同意並且同情這些高級學生的願望。所以這些研究生的最佳出路，還是出洋深造。學問之道是沒有止境的，因此「深造」也可以說是沒有止境。學生們也就有永遠「留洋」的理由。記得十年前初到臺灣時，故臺大校長傅孟眞先生在中央研究院一次會議席上曾主張，在這一動盪時期，把自由中國的學人儘量地送到外國去。他說：如此「儲蓄」人才，可以爲國家保留「元氣」。他的主張很快地發生了效力；第一個結果，就是遷到臺灣的數學研究所的研究員，差不多全部儲到美國去了。

我提到這件事的意思，是要指明：現在的留學生，留在美國不回來，是可以從教育上、哲學上，以及政治上，確實可以說出些甚爲動聽的道理。儲蓄人才，深造學問——這是再體面不過的事了！但是，這一件事，只有如此簡單的一個說法嗎？我們現實一點說吧！十年來自由中國施行高等教育所得的結果，已有使高等教育近於癱瘓的趨勢。這是一種最客氣的說法。這一原因在哪哩？是否與留學生不回國有關係？最近看見了三位美國學者對於美國某團體作的一篇有關臺灣教育文化的報告。他們都是治社會科學的人。他們說，就他們關心的幾門學科說：

臺灣是「文化沙漠」(cultural desert)。

這一判斷未免使臺灣的讀者有點刺耳。公平嗎？我們當然可以問的。請大家注意，這幾位學

者所說的話，是根據他們自己在臺灣長期調查所得的結論；而他們三位，都是同情自由中國的。他們並且對於這一現象，作了甚為詳細的歷史性的分析；舉出了下列的理由說明這一沙漠形成的程序：

①最初接收時，有些訓練不够的人作了教授；

②大陸來的學人，精神頹唐不自振作；並且不少失去了讀書興趣的人以教書為臨時職業；

③教育界五日京兆的心裏；沒有作任何長期打算；

④社會裏，政治裏流行的各種禁忌，因之思想的範圍大大的受到了限制；

⑤青年的學者，不肯到大學來；

他們對於青年的留學生不肯回自由中國以及不肯回大學教書這一問題也分析了很詳盡，並且找出了下列理由：

(甲) 臺灣沒有學術空氣；

(乙) 很少的，等於沒有的，研究經費；

(丙) 出國的限制；

(丁) 與外界隔絕的恐懼；

他們舉的這些理由，似乎有點過份地平凡；因為這些理由差不多是人人都知道；也是很多的人說過的。但是在臺灣，雖說可以聽到這些話，却沒有人想到，我們知識界的表現，在旁觀的人看來，只是一片沙漠。由這些大家都知道的理由演變的結果——為一文化沙漠。這一聯繫，是這三位美國學者的新貢獻；一種極有意義的貢獻；這些理由也可以說明我們高等教育日趨癱瘓的緣

故。

二

不過這三位學者究竟是外國人；把臺灣的這一問題，只能分析到一半。因此他提出來的辦法，能否收效，仍要看着好些若干別種情形。就一個在臺灣作了十年教書匠的經驗說，自由中國的高等教育所以接近癱瘓的緣故，固然應該由好多外在的情形解釋，如上文列舉的；但是最基本的原因，還是應在我們的自己的人生觀裏尋找。

在我們自己的傳統文化裏，純粹知識——亦即現在所謂科學知識——是沒有地位的。至少，「知識」只能算末流，在這一點，儒家與道家，差不多持有同樣的見解。我們傳統的文化裏，可以說沒有「知識即是德性」，更沒有「知識即是力量」這些觀念。但是我們的傳統文化裏，對於「德性」與「力量」的估價均甚高。而追求知識的人——假如有這種人的話，——只能與一般的匠人並列。社會上盛行「教書匠」這一名詞，就可以反應這一心理。在過去，作一個老師，大受尊敬，因為老師的基本責任是「傳道」；所謂「道」者，可以說是與純粹「知識」並無親切關係。現在的老師，是要傳播知識的了——他們的地位，也就由「天地君親師」的「師」一變而為「軍公教」的「教」了。在這一情形下，他們在一般人的眼中，也就與各種工匠，絕對沒有什麼分別。

提倡科學文化的先進諸君子，似乎對於「知識即是力量」沒有作足够的宣傳；直到現在，中國大部份的人，仍不相信，「知識」可以發生力量。記得蔣廷黻博士前數年，在台大講演，以國

家的力量為題，曾把「知識」的部門予以較高的估價。尤其是在國際鬭爭的場合，他說：軍備只能算一國全部力量（的）一部份，而不是最重要的部份。但是這一講演，發生的作用並不甚大。

現在對於臺灣文化沙漠的狀態，與高等教育的癱瘓，不但政府籌不出適當改進辦法，一般民衆似乎也漠不關心。有遠見的人們，只想把他們的兒女送出洋，送到美國去賺美鈔，以至變成美國人；自己可以作「美國人的爸爸」（這是黎東方教授的名句），在臺灣享福。他們當然不願兒女們回臺灣的。如此再過十年，我們的大學也許要關門了，或者完全變了質！我的理由如下：老的教授漸漸地更老了，衰了，不能教書了，以至死了。他們教的徒弟，好一點的都出了洋，不願回來，不能回來以至不准回來。我們漸漸地已經是不能維持一個最低的教書標準了；現在旁觀的人已經說臺灣是文化沙漠了。如此再演變下去，那就——？同在大學教書的朋友們，大概都可以證明，我這話絕沒有說得過份。若是要挽回這一惡劣的趨勢，並不是絕對地不能找出一個方案。基本的問題還是：我們對於現代科學知識的性質，若沒有清楚的認識，什麼方案都是沒用的。

——原載「自由中國」第二十一卷第十期（民國四十六年十一月十六日臺北出版）

機器與精神

一　論機器文明與精神文明等

林語堂

諸位，今天承貴校中國語文學會之邀，得與諸位有談話之機會，至為欣幸。我想就將個人對於機器文明與精神文明等現代最通行的幾個名詞的鄙見，與諸君商榷一下。

近人好談東方文明與西方文明等大題目。在這些題目討論之下，個人以為含有多少東方的忠臣義子愛國的成分，暗中要拿東方文明與西方文明相抵抗。愛國本是好事，兄弟也是中國人，愛國之誠，料想也不在常在報上發通電的要人之下。不過愛國各有其道，而最要一件就是要把頭腦弄清楚。若是愛國以情不以理，是非利害不明，對於自己與他人的文明，沒有澈底的認識，反以保守為愛國，改進為媚外，那就不是我國將來之幸了。譬如日本人勇於改進，華人長於保守，也不便因此認為日本人的愛國不及我們中華國民。

所以我們不妨把大家所謂物質文明，機器文明，道德文明，精神文明幾個名詞解剖一下。

論者每謂西方文明爲物質文明，機器文明，而自稱吾國文明爲道德文明，精神文明。單就字面上講，我們已經獲得國際上的勝利了。什麼國際上的不平等，早已被我們的理論家用春秋筆法取消而有餘了。取消而不足，將來難免還非遣派教士到世界各國去宣揚吾國之『精神文明』，打倒或補充洋鬼子的『機器文明』或『不道德文明』不可。不過文章儘管這樣做，將來打得倒打不倒，還得看將來的事實。

自然西洋人不道德是顯而易見的。譬如戀愛自由，男女同學，女子也來昌言社會政治問題，不如中國閨範之謹嚴，中國女子的幽嫻貞靜，其不道德一；風俗奢靡，服裝華麗，放浪形骸，香艷肉感，不如中國之儉樸，守約，淡掃蛾媚，平胸板臀，端莊嚴肅，其不道德二；西洋夫婦，動輒離婚，且涉訟法庭，要求給養費，毫不知恥，不如中國之夫唱婦隨，百年偕老，其不道德三；思想自由，宗教破產，異端邪說蠭起，非聖滅法，毫無顧忌；不如中國人之守禮不變，尊崇孔孟，其不道德四；機器發達，兵械日精，歐戰禍起，殺人盈野，伏屍流血，尤其是爲西洋文明不道德之證，其不道德五。諸如此類，不勝枚舉。

二　論物質文明並非西洋所獨有

但是我們且再仔細考究一下，就知道東方文明西方文明並非這幾個籠統名詞所能包括。拿東西文明當做物質文明與精神文明的相對抗解說的人，用意不外要表示吾國精神文明與西洋的物質文明性質不同，不可同日而語，未便相提並論。實則東西文明同有物質與精神兩方面，物質文明

並非西洋所獨有，精神文明也非東方的奇貨。即以物質文明而論，在某方面，中國何嘗後人？人生的物質方面，不外衣食住三事，然而他事吾不知，衣食兩事，中國恐怕眞要可以於日內瓦國際聯盟列入第一等國而無愧了。說中國不講究『喫』，誰也不信，你想我們所不願喫的 Chop-suey 及最視爲不足道的炒麪，已經被西人奉爲珍羞異味，征服了歐美兩大洲了。至於中國的綢緞紗羅，輕暖無比，可以使最懶骨頭的公子少爺及最瘦弱的鴉片煙鬼穿起來，也不覺有何痛苦；至於朱門綠扉，深宮大院，亭臺樓榭，苑囿園池，更加是有藝術的雅緻。所以說西方文明是物質文明，東方文明纔是精神文明，是根本就沒有看清東方文明的實質。自從我們聖人孔夫子認淸『人之大欲』以至於當今的冀國要人，都未嘗怎麽看不起衣食男女，造洋樓，買田地等等物質事件。這層道理，料想不必我來仔細闡揚了。

三　論有機器文明未必即無精神文明

倘是我們問題進一步說，東西雖各有物質文明，所不同者在於機器與手藝之別而已。這樣，我們把西洋的機器文明與東方的手藝文明相對，却沒有什麽不可，不過，在文章上，就沒有那麽冠冕堂皇，而稍稍有落伍遜色之勢了。不過，我們也須明白，機器文明仍然不能與精神文明相對，只能與手藝文明相對。因爲有機器文明的人，未必就沒有精神文明，我們知道這句所謂機器文明的話，還是五十年前中國人心理中的一件事。那時的中國人只看見西洋人火車輪船電報鎗炮等顯而易見的文明，故謂之機器文明，五十年以來稍開通的國人，早已承認中國的政治制度不如西洋了，而政治固屬精神界的東西；三十年來中國人也漸漸感覺中國的學術思想，科學方法不如

西洋了，而科學哲學又是屬於精神的東西；十年前的中國人又感覺連文學上，都有不及西洋人了，於是而有近代文學的運動，盡量的翻譯西洋文學。做戲劇的人不學關漢卿、馬致遠、王實甫、李笠翁，而學易卜生、王爾德了；做小說的人，不學蒲松齡、抱甕老人，而學柴霍甫、莫泊桑了；做長篇小說的人不學羅貫中、吳敬梓，而學陀思托伊夫思基、杜洛涅夫了。到了現在，也已有一部分人，心中明確認識却未敢說出來，東方的道德是腐敗不堪，貪污淫穢，卑鄙懦弱，不如西洋人的道德了。然而政治、學術、文學、道德、以至於圖畫、音樂及一切美術，都是精神界的東西。所以要拿東方的精神文明與西方的機器文明比較，論理上也就有許多欠妥的地方，恐怕不是事實所容許的。

四　論沒有機器文明不是便有精神文明之證

再講到東方文化的精神方面，我們也要認清東方文明，自有東方文明的精神。說西方文明沒有精神文明，固然是不對，而說東方文明沒有精神的方面，自然也是粗淺之見。不過我們不得以爲沒有機器文明便是精神文明之證。辜鴻銘有一句名言；說中國人隨處吐痰，不講衛生，不常洗浴，就是中國人精神文明之證。這句話，固然甚有道理，不過我們須記得辜氏所以這樣說，因爲他有怪癖，好聞婦人的足，恐怕衛生一講，足上的穢氣一洗，他的精神少了刺激，而他的精神文明就同女人的足氣一同消滅了。況且痰吐得多，也未必精神就會文明起來。我們要知道沒有機器文明，不過是說一國的工業尚在手藝時代而已，同時政治上常在封建時代。這種工業的手藝文明，與政治的封建文明，自有他特殊的詩趣，也有特別精神上的美緻與慰安。這種精神上的慰安

與美術最容易於美術上以圖畫詩歌表現出來。英國十九世紀中葉有所謂 Pre-Raphaelite 美術運動，專門提倡西歐中古時代的藝術精神。誦讀中國的古詩，及玩賞中國的名畫，的確可以使我們領悟古代生活的一種詩趣。中國的學術思想到周秦之末，已經不足道了，但是藝術上，仍然還能表現人生的美出來，少陵的詩，摩詰的畫，左傳的文，馬遷的史，薛濤的箋，右軍的帖，南華的經，相如的賦，屈子的離騷，確有寄托着中國精神文明的美的結晶；滄海的日，赤城的霞，峨嵋的雪，巫峽的雲，洞庭的月，彭蠡的煙，瀟湘的雨，武彝的峯，廬山的瀑布，都經過我們的藝術家用最特殊的藝術表現出來了。

大凡說那一方是物質文明，那一方是精神文明，都是過於籠統膚淺之談。無論何種文明，都有物質與精神兩方面，並且同一物質方面也有他的美醜，同一精神方面，也有他的長短，不能只用兩個字「物質」或「精神」的招牌給他冠上完事。中國文明裏，不但包括有少陵的詩，摩詰的畫，同時也包括吐痰、裹足、醒鼻子、不洗浴等。我想這是中國文明與西歐中古文明共通之點。中國古代有「捫蝨而談」的佳話，英國以利沙伯時代也有一位「玄學派」詩人 John Donne 做一首詩贈給他的愛人胸前的蝨蟲。至於不洗浴更加不是中國獨有的國粹，只看 Buckle 的英國文化史的人，就知道十七八世紀的蘇格蘭人也是認洗浴為一種除夕過年的大事，Fuchs 的風俗史，淫畫史（德文）也給我們許多材料，看起來蘇格蘭人的馬桶，都不比中國文明。若據辜鴻銘講起來，現代的蘇格蘭人用起自來馬桶，已經是精神文明退化的明證了。至於隨處吐痰小便，莎士比亞的戲院的一班羣衆，本來也是如此，（見 Taine 英國文學史，所不同者華人所稱為方便，西人稱為不便〔Commit nuisance〕而已，「方便」是自我觀之，「不便」是自社會行人觀之。）

用不着我們愛國同胞認爲東方文明唯此一家眞正老牌的國貨。精神方面，中國人也有他獨長之處，例如忍耐的美德是西人所萬萬不及的（這是由「百忍」的大家鍛鍊出來的），中國之肯容忍辱含垢，任人宰割，只以吞聲忍氣工夫對付，西人眞不能望我們的肩背。記得三一八慘案時，燕京大學美人教授 Porter 先生當場對我說，若使美國政府做出這種事，登時會激起民變起來，但是那天我們國立九校的校長當中還有態度十分老成，十分鎭靜，連一個宣言都不大願意發出。中國百姓今日所受武人摧殘，政府壓迫的痛苦，若在外國，也應當已有七九次的革命而有餘了；但是在中國，我們仍然是『和平統一』的一個局面，做好百姓的多。這種聽天由命的德性，中庸不偏的涵養工夫，都是西人精神文明中所無的。再加做文章一層，也是西人所萬萬不及的。中國的武人，凡要舉兵動武，必先發一道呼籲和平的通電，在下的要叛變，必先作一『擁護中央』的宣言，在上的要窮兵黷武，也必先開一個裁兵會議。這種的槍花，不但是外國人所無，就是中國的寶貝武人要出來之後，還要弄得外國記者目眩頭昏，眼花撩亂。所以外國記者及外國一班看報的人，都對於中國政治變化，茫茫渺渺，一點也看不出來，恐怕再一萬年，西洋武人，也學不到中國武人的槍花，通電的文章也決不會做得中國武人那樣圓密。所以我們每說西人頭腦簡單，却也是確有的事。這便又是中國精神文明的一個長處。

不過我們不要弄錯，以爲中國機器不發達，便是中國精神文明之證。平心而論，坐在自來馬桶上大便的人，精神上未必即刻腐化，坐在中國的蘇楊馬桶上大便的人，精神也未必保得住健全。西人機器文明，鬧出歐戰大禍，固然足以爲西洋文明破產之證，而中國雖然沒有坦克，毒氣砲，達姆達姆子彈，戰艦飛機等，只有衣履破爛的流氓軍隊，橫衝直撞，搶刼焚燬，姦淫婦女，

也不見得精神發達到如何程度。

五　論機器就是精神之表現

還有一樣，我們須記得機器文明，原來也是人類精神之一種表現。有了科學，然後有機器，有了西人精益求精的商業精神，纔有今日人人歡迎的舶來貨品。國粹家每每要效辜鴻銘的故智。雖然身穿用洋針洋線洋布做成的衣服，足上着西洋襪機所製的機器襪，看的又是用西洋機器所造的紙料及用西洋機器印成的報紙，走的又是西洋機器輾成的柏油路，坐的又是西洋機器造成的舟車，却一味要鄙夷物質，矜伐吾國固有的精神文明。但是我們只要細想，這些機器造成的舶來品，豈不是精神所創造出來的？中國人發明造紙最早，但是今日經過幾千年之後，仍須採用洋紙；中國人發明火藥，到了今日還須用西洋的鎗砲；中國人發明絲業，到了今日，中國的生絲，仍須運到美國日本去煉好，再運來中國製成綢緞，這能夠算爲中國精神上的勝利嗎？西人發明電影，還以爲未足，再發明有聲電影，中國人連拿他的機器來演電影都演不過西洋電影，難道這是中國人精神文明高尚的證據嗎？上海公共租界物質文明，似乎比中國南市閘北的物質文明略高一點，難道這就是可算爲的歷任上海市政局諸公的精神道德比公共租界的工部董事會高尚嗎？西人有這種勇於改進的精神，纔有這種精益求精的物質上的發達，我們若要一味保存東方精神文明，去利用西方物質，遵守『中學爲體西學爲用』狗屁不通的怪話。（體用本來不能分開，譬如以胃爲體，以肝爲用，這成什麼話！）恐怕連拾人牙慧都拾不起來，將來還是非永遠學海上寓公手裏拿着一部大學中庸（體）、去坐西人所造的汽車（用）不成。大學中庸儘管唸的熟爛了，汽車還是

自己製造不出來，除了買西洋汽車沒有辦法。

六　論機器文明非手藝文明人所配詆毀也無所用其詆毀

所以這樣看來，國粹家就難免有點無賴了。拾人牙慧而不得，然後去發明出來的「精神文明」大概已經不大中用了。若再不閉門思過，痛改前非，發憤自強，去學一點能演化出物質文明來的西洋人精神，將來的世界恐怕還是掌在機器文明的洋鬼子的手中。就使機器文明應該詆毀，應該修正補充，也不是封建時代的手藝文明人所配來詆毀的。機器文明，固然闖出歐戰大禍，到底還有母親勸子從戎，妻勸夫出征，捨身救國的精神在，比起我們年頭到年底的混戰，同胞自相殘殺，勇於私鬬，怯於公憤，還強一倍吧！再退一萬步說，佳兵果然不祥，死光及毒氣炮果然有將來消滅人類的危險，這種補救的辦法，還是在機器文明人自己會想出來，我們的勇於私鬬怯於公憤的濫污武人流氓軍隊是不會促進世界的大同的。

七　論機器之影響於人生

再退一萬步，就說東方文明有了不得的寶貝，國粹家想極力保存，試問國粹保存起來沒有？我們的圖書館在那裏？我們的博物院在那處？我們的古樂今日在那裏？我們的古物古蹟有相當的保存沒有？我們的歷朝國寶古玩書畫，今日販賣到什麼地方去了？我們的古板書籍，是日本保存的多，還是南京北平保存的多？我們的燉煌石寶叢書散佚到什麼地方去了？是在倫敦巴黎還是在北平？我們的古玩古畫今日是在紐約東京呢，還是在北平呢？東陵盜竊的東西，今日售在物質文

明國家呢，還是售在幾個窮光蛋的國粹家手裏？你想有盜竊東陵的事發生的國，到底是物質文明呢，還是精神文明呢？還是兩樣都不是，只是半開化的國中應有的事？再想我們所稱爲物質文明機器文明的泰西各國，何以保存本國的國粹還不足，偏偏要來收買東方古國的國寶呢？到底這是物質文明呢，還是精神文明呢？今日的莘莘學子，書都沒地方讀，一個完備的圖書館也沒有，試問精神要怎樣文明起？再看出版界，美國的小說一出版可以五十萬部，好銷的可以到幾百萬部，日本的小說也可以銷到十幾萬部，中國的新出的小說只能銷幾千部，最好的也不過二三萬部。這到底是我們精神文明呢，還是我們精神落伍呢？西洋重要書籍，不到幾月，日本就有日文的譯本可讀，中國學生還讀不到，這是精神文明呢，還是落伍呢？

我們須明白，今日中國，必有物質文明，然後才能講到精神文明，然後纔有餘閒及財力來保存國粹。在一個盜賊猖熾災黎遍野，舟行有海盜，旱行有山賊，跑入租界又有綁匪的國家，大家衣食財產尚不能保存，精神文明是無從顧到的。我們只須看日本先有物質上的發達，纔有閒暇金錢來保存古籍，翻印古書，有系統的保存古物，建立大規模的圖書館博物院，大學教授也才能專心致志於專門學術。像中國的大學教授，連買米的錢都常常要發生問題，那裏去買書，又那裏去潛心研究學問呢？

至於機器文明的影響於吾人的生活，範圍廣大，不及細談。本篇僅就機器文明與吾國固有文明的性質，大略闡說一點。希望諸位對於這個西方文明，多考慮一下，把他清楚認識，才不會爲中國文明將來發展的一種障礙，愛國心切，反而間接減少中國變法自强的勇氣。我們不會學西洋人，至少也得學東洋人，中國人早肯洗心革面澈底歡迎西歐的物質文明，也不至有今日龍鍾的老

態了。

——十八年十二月二十六日在上海光華大學中國語文學會講稿

原載「中學生」第二號十九年出版

論文藝如何復興法子

林語堂

近日常想到文藝復興及文化復興。問題是文藝文化何以復興法子。

我想到梁任公「清代學術概論」。這小册子（有人人文庫本）及江藩「漢學師承記」，是我少時摸到清代學術思想門徑的好指導，得益非淺（「漢學師承記」是在德國念書時代看的，「清代學術概論」是我當北大教授時出版才看到的。教授應當讀書，對不對？）該書原爲蔣方震所著「歐洲文藝復興史」一篇長序，任公以熱烈的感情，取中國類似的時代相印證，「庶可以校彼我之短長而自淬厲」，故事中時時提出有清一代文藝復興字樣，且謂「此二百餘年間總可命爲中國之『文藝復興時代』……至今日而葱葱鬱鬱，有方春之氣焉。吾於我思想界之前途，抱無窮希望也。」任公是今文派的過來人，且不惜以今日之梁啓超與三十年來之梁啓超作戰，實在可人。後十餘年（一九三六）把這小册子擴大成「中國近三百年學術史」，還是一樣光明磊落，常能以個

人的見解滲入筆墨，凡所批評都能搔着癢處。我所以說任公是今代第一聰明才士。他本是學者，是在學海堂故紙堆中埋頭用過苦工的人，學者而能筆下發出光輝，所以是聰明才士。王國維便是純粹學者，而二者不同，乃在任公之時代感特別敏銳，所以他的文字力量感人甚深。

歐洲文藝復興爲一事，中國文藝復興爲一事。這裏頭就有一些疑問。方震既著「歐洲文藝復興史」請任公爲序，而序數萬言，與本書相埒，既而獨立成書，任公又請方震爲序。蔣方震序中問：「東原理欲之說，震古鑠今，此眞文藝復興時代個人享樂之精神也。『遏欲之害，甚於防川』，茲言而在中國豈非奇創？顧此說獨爲當時所略視，不惟無贊成者，且並反對之聲而不揚，又何故？」且看任公說法，眞眞見出其絕頂聰明處：「（孟子字義）疏證一書字字精粹……綜其內容，不外欲以『情感哲學』代『理性哲學』；就此點論之，乃與歐洲文藝復興時代之本質絕相類。蓋當時人心，爲基督教絕對禁慾主義所束縛，痛苦無藝，既反乎人理而又不敢爲，乃相與作僞，而道德反掃地以盡。文藝復興之運動，乃採久閼窒之『希臘的感情主義』以約之，一旦解放，文化轉一方向以進行，則蓬勃而莫能禦。戴震蓋確有見於此，其志願確欲爲中國文化轉一新方向：其哲學之立脚點，眞可稱二千年一大翻案；其論尊卑順逆一段，實以平等精神作倫理上一大革命。其斥宋儒之糅合儒佛，雖辭帶含蓄，而意極嚴正。隨處發揮科學家求眞求是之精神；實三百年間最有價值之奇書也。」又曰：「此書蓋百餘年未生反響之書也；豈其反響當在今日以後耶？」這眞眞是有時代思想而又有見地的人的話。

一、我想我們千萬不可再有道統觀念。講問學，尊德性可以；發揚光大我們固有之民族思想，合於我國民族思想基礎是應該的。這當然要走上孔孟的平坦大道，但是不能定一尊，爲道統

二字所束縛。先秦諸子之思想之發出奇花異卉的光彩，及漢朝儒道之抱殘守闕的沉寂，便是前例可鑒。那是董仲舒以帝王之力罷黜百家，其害與秦皇焚書坑儒相等。十四博士三個人抱一經文當飯碗，滿口仁義道德，咿唔終日，最多成了書蠹，思想是再復興不來。董子謂「諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道勿使進，然後統紀可一而法度可明。」這是漢代思想的致命傷。儒學既然抱殘守闕，索然無味，所以魏晉清談乃取而代之。經過隋唐，佛學而外，沒有眞正大思想家。到了宋朝，援佛入儒，談心說性，言孔子所不言、子貢所不得而聞的天道，走入玄虛，乃得一點新氣息，而又造成統一局面。康熙年間，陸稼書在儒學已經支離破碎之殘局，認爲「今之論學者無他，亦宗朱而已，宗朱爲正學，不宗朱即非正學」，又把宗孔範圍縮小爲宗朱的道統正學。那些八股先生的氣魄，眞眞不足爲法了。

二、我們切切不可再走上程朱談玄的途徑。所謂「宋明理學極敝，然後清學興，清學既興，治理學者漸不復能成軍」（梁任公語）。就是因爲宋學養出來談空說性的人物，一副假道學面孔，令人望而生惡。此所以有王陽明一派繼陸象山而起，攻詰程朱之學而爲知行合一之說，其動機不外學以致用。國父知難行易之說，可謂陽明一派之後起異軍，仍然是本學以致用的精神。談空說理，國父是不會贊成的。你想中山先生肯靜中坐禪「驗喜怒哀樂未發氣象」嗎？陸桴亭罵理學罵得最好：「嘗於夜間閉目危坐，屏除萬慮以求其所謂『中』。究之念慮不可屏，一波未平，一波又起，間或一時結制得定，嗒然若忘，以爲此似之矣。然此處，有何佳境？……故除却『戒慎恐懼』別尋『未發』，不是槁木死灰，便是空虛寂滅。」

顏習齋是反對朱學最激烈而注重實踐的人。顏李（恕谷）都有他們的理論，而精神專在「學以

致用」四字。所以他說：「千餘年來率天下入故紙堆中。耗盡身心氣力，作弱人病人無用人者，皆晦庵（朱熹）爲之也。」又謂：「試觀天下秀才曉事否？讀書人便愚，多讀更愚。」習齋又謂：「白面書生……率柔脆如婦人女子，求一豪爽倜儻之氣亦無之。」這都是程子主靜、主莊、主敬所弄出來的。「無事袖手談心性，臨危一死報君王」。他所以言此是眼見明代之亡，白面書生一籌莫展，而發極深的感痛，所以他罵「何獨以偏缺微弱兄於契丹，臣於金元之宋，前之居汴也，生三四堯孔，六七禹顏。後之南渡也，又生三四堯孔，六七禹顏。而乃前有數聖賢，上不見扶危濟難之功，下不見一可相可將之材。拱手以二帝畀金，以汴京與豫矣。後有數十聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之材，推手以少帝赴海，以玉璽與元矣。」這是極沉痛的話。

我想十九世紀外强侵犯我們，雖然說清廷昏庸，而漢人也實出不了一個賢相賢將（曾國藩除外），這多少與專讀四書集註的八股秀才，滿紙之乎也者，滿口周公孔孟的白面書生有關係。也是傳統學風主誠主敬奪人氣魄所致。

——原載中央日報（五十六年一月九日）

文化的蛻變與復興

沈剛伯

中國文化是中華民族數千年來一切靈肉活動的總合。它教我們以誠、正、修、齊之道，賦我們以利用、厚生之巧，指示我們昇平、大同的途徑，啓發我們參贊化育的智慧。它鎔鑄我們這個民族，使之定型，並不斷地爲我們改善環境，增益我們之所不能；但其本身確永遠是「從道汙隆」，「一張一弛」地跟着時代變。

「變」實是我們文化的來源。因爲文化所含不外下列幾種。一是「見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜」，而加以利用；是之謂應用科學。一是「見天下之動，而觀其會通，以行其典禮」；這就是社會科學。由是進而推論天下至賾，至動之理，「擬議以成其變化」，更「極深研幾」，以「成天下之文」，而「定天下之象」；這便是人文科學與自然科學。凡此種種莫不「見乎變」。苟不見「變」，則不識，不知，不文，不化矣。

文化旣由事物之變而誕生，更因事物之變而發揮其功能。物質與人心之變會引起許多新問題——有的是原有文化所能解決的，有的並非那已經定型之文化所能應付的。因此，文化乃不得不作局部的變以謀新問題之解決。這正是「窮則變，變則通」。「通」便是文化的復興，復興之後，自然會變得小而且慢；這樣的日子過久，就又會趕不上時代，因而感到困窮，需要再變。像這樣窮、變、通、久地依次循環，以至於無盡，便是文化的功用。此之謂「變卽成」，善變卽長存。若絲毫不變，便一無所成了！

文化不獨從變動中生長出來，而且在變動中滋榮起飛。幾千年的歷史昭示我們；世變甚殷之日均學術躍進之時，若太平日久，一切文物率由舊章，反覺了無生氣，搖搖欲墜。例如：春秋、戰國的確是一個極度混亂的時代，王綱解紐，諸侯割據，五霸爭主盟於先，七雄肆併吞於後，干戈擾攘，彝倫攸斁，亙五百年幾無寧日。然而諸子、百家之新說風起泉湧，水利、工、商之技巧突飛猛進；單從文化進展而論，此實爲空前，乃幾絕後之一大時代！反之，自康熙初年直至道光末季，政局安定，版圖擴張，人口繁殖，民生寬裕，確爲我國歷史上一少有之太平時期。但上恬下嬉，萬事俱墮，思想閉錮，學藝淺陋，除考據而外，舉凡形上之道，形下之器，無一不遠較前代退化！可見「生於憂患，死於安樂」的原則，應用到文化興衰的問題上，也是千眞萬確的。這種彰明較著的例證實可推之任何民族歷史而皆準。

文化的變——無論其速度的快慢如何，其幅度的大小如何；也不管它的方式是否雜亂，它的影響是否顯著——總得先建立一個可以作爲一貫之道的中心來做變的根據，而這種根據卻只能從家喻戶曉的原有文化中去仔細尋求！選擇出一點或幾點，加之以新解釋，賦之以新生命，使其在

整個文化中起發酵作用，慢慢地讓那些陳腐枯槁的東西脫胎換骨，面貌一新。對於異邦新說，則要精加吸收，善於融會，納入自己文化體系之中，而控縱自如。要能這樣用「恢萬里而無閡，通億載而為津」的方法，纔可「濟文武於將墜，宣聲教於不泯。」若忘想予智自雄底闢空創造，或見異思遷底捨己從人，則違反進化的自然法則，徒見心勞日拙耳！這種說法是可以證諸歷史而不誣的。上古文化傳到春秋、戰國時候，「禮繁文勝，利巧而賊」，弄到賞爵刑罰俱失其用；於是百家並興，各思有以救之。他們的學說都獨立成家，然而無一不是從舊文化演變而成。自生民以來所未有的孔子，也只是「祖述堯、舜，憲章文、武」，集古代之大成，一切「述而不作」；其最高的理想——仁，乃從商代傳統中發揚出來的。墨子則師法大禹，老莊更遠祖黃帝。法家在表面上，雖法後王而非堯、舜，然其骨子裏仍是發揮「周人強民」，治亂用重的精神。這些化腐朽為新奇的學說，統一了中國的文、軌，造成了兩漢的盛世。到了魏、晉之際，所謂漢室自有之法度與其章句、讖緯之學，早已不能解決當時政治、經濟、社會各問題。於是王弼、向秀、郭象諸人出，將周易、老、莊之書加以哲學的研究，去卜筮之小道，明易簡之至理，化沖虛之無為，而闡無不為之精義，遂為中國文化開一新方向。從此聰明才智之士乃多融會各家，自標新義；談玄則兼解孔、老，說法輒并論儒、佛，詩文多理解超卓，藝術更遠邁前修。葛洪變陰陽之方術為實驗之化學，智顗揚天臺之宗風，啓佛學之漢化。王叔和、祖沖之，賈思勰等更從五行舊說中成就獨步當時之醫療，天算，機械，農藝之專門科學。王羲之，顧長康、宗炳、謝赫諸人，或捉麈、鼓琴，或飲谷、棲邱，俱能神遊六合，心騖八極，運飃逸之翰墨，「同自然之妙有」，而創造成前無古人之藝術。其留心時事者亦多除章句之陋習，究王、霸之策略，如崔浩，高允據公羊之義例

以製北魏之法律，蘇綽、盧辯本周禮之遺教以建西魏之六官；均能變古老之舊說，爲實用之治術。凡此種種都是在世界劇變中產生的新學說。這些新學說終能同化五胡，開發東南，安撫朝鮮、交趾，而結晶成輝煌燦爛的唐代新文化。但是這種新文化又何曾有一點不是從先秦諸子的舊學說中孕育蛻變出來的？

「由堯舜至於湯，五百有餘歲」；「由湯至於文王，五百有餘歲」；「由文王至於孔子，五百有餘歲」。蓋歷年五百而文化丕變，在我國歷史上殆成一不爽之循環律。自方正學之被夷十族，而讀書種子絕，至今又已五百有餘歲矣。文化之必蛻變革新，寧有疑義？此正所謂「以其數，則過矣；以其時考之，則可矣」咧。中山先生倡三民主義，實已從儒家學說中尋得了文化變易的據點。今日如何由此據點以推及於一切形上形下之學，而構成一體用完備，切合時潮之新文化，端在我們之旁搜，遠紹，「補苴罅漏」耳。繼往開來，匹夫有責，分工合作，有志必成。但願此日之大地回春，預卜今後之文化復興！

——原載中央日報（五十六年一月一日）

我們在文化復興工作上所應努力的方向

毛子水

在新歲的開始而談到一年的計劃，當然要以自己工作的興趣為主。但我今天這個題目，乃是目下街談巷議所常聽見的，所以很適合於這個吉祥日子。

我一向以為世界上一個政治修明，教育能够實事求是的國家，就是一個有高度文化的國家。文化是由政治和教育而發生的。所以評論一個國家的文化，只看這個國家的政治和教育怎樣便可下斷語了。上年十一月，總統蔣公定國父的生日為中華文化復興節：這實在是我們文化建設史上一件很重要的事情。一週前，總統在憲政研討會上曾說：「中華文化復興運動，實際上就是三民主義的實踐運動。」這句話，可以說是我們文化航行的南針。一個多月以來，國內外人士討論文化復興運動的問題，衆議紛紜；有了這一句話，大家便得有所折衷，可以同心同德，在一個大原則下努力。我們能在文化上勇猛精進的希望當不會着空！

但為可靠起見，我十分希望我們全國上下能够做到總統在四十二年元旦所揭櫫的「新、速、實、簡」四個字。——就文化問題講，我們對「新」和「實」兩個字更要特別注意。

總統期望我們這一代能够完成三民主義新文化的建設：這是全國人民都知道的事情。我們必須盡我們最大的努力來趕做這件事情，才可以不負總統的期望。首先，我們必須做到「實」。這個「實」，在政治上就是綜核名實，在教育上就是實事求是。政治上能够做到綜核名實，則合於法治，合於民權主義的本質（民主）；教育上能够做到實事求是，則我們的倫理和科學都可日以進步，而我們的民族主義和民生主義便日以光大。

但是這個「實」談何容易！就政治講，我們的法治究竟及格沒有？我們的民主有沒有不可原諒的缺點？我們應當採取什麼步驟以完成我們的民主體制？這些都是我們所必須常以自省察的問題。（當然，我們在現在的局勢中，決不可徒騖於理論而不顧到實際。但從「實」字言，我們必須將現在所可行的「民主」儘量行出！）就教育講，則一想起「實」字，事情更為嚴重。我們的學術機關（研究所、大學等），有多少能够實在符合規定的標準的？我們的教授，在學問和識度上有沒有不十分合格的？這些都是叫人驚駭的問題；但這些都是實際存在的問題。我們教育界和文化界人士，如果不時常把這種問題自行檢討，力圖改進，則實在有愧於總統所提示的「實」字。若我們學術界和教育界的人士做不到「實」字，則我們便難以談文化復興！

至於「新」字，意義更為重大。「新」的意思，是「適合時代」。我們所主張的三民主義新文化，乃是最適合現在這個時代的文化。三民主義裏面，包含許多舊時聖哲的思想。但因為這些思想是適合於現在這個時代的，所以還可以看作「新」的。若一種思想已不適合於現在這個時

代，則這種思想無論出於那一位聖哲，都不足貴重。從歷史的觀點，我們應當尊崇每一個時代的聖哲；從思想的觀點，我們只應當採取最正確的思想。（這裏所謂「正確」，當然是以現代知識爲標準的。）若只知道崇拜古人，不問是非，那不是求知識的正當途徑。

許多人誤解「文化復興」的「復」字，以爲「復興」便是「復古」，於是遂有因中華文化復興節的規定而重提中、小學讀經的制度的。這種制度的不適合於現時代，錢賓四先生已有文說明。（錢先生的文章題爲「復興文化運動與中、小學國語、國文之教材問題」，見上年十一月二十八日的「大華晚報」和十二月五日的「中國一周」。）我不需再講。至於恢復古來民族典禮，如重建堯廟、舜廟、禹廟等事，則更爲不合時宜。實在，「文化復興」的意義，即是「文化新興」。我們如果不注重「新」字，我們的文化必將難以和其他進步民族的文化媲美。

科學的以新爲貴，乃是稍受教育的人都知道的；至於倫理和政治亦以新爲貴，則必須略有解釋。大部分的人士，都以爲倫理和政治，並沒有貴新的道理。民主政體，固然是「百世以俟聖人而不惑」的；至於孝、友、睦、姻、任、恤，無論古今，總是人類的美行。這些東西，還有什麼新舊可言呢？我以爲這是一個很錯誤的見解。民主和孝、友、睦、姻、任、恤的原理，固然是可以萬古常新的，但怎樣去行民主，怎樣去行孝、友、睦、姻、任、恤，則非有新知識便不能適合我們這個時代。

在一個民主的國家裏，法律的制定是一件最重要的事情。民主政治的精神在守法：政府守法；人民守法。若一個民主國家裏沒有完善的法律，則政府和人民都會感到痛苦。爲減少這種痛苦，制定法律的人必須有最高、最新的學識方可。且一切法律，都應當隨着時代的變遷而修改，

隨着人類知識的進步而修改。這個時代的變遷和知識的進步，當然含有許多「新」的事理。若我們制定法律或修改法律的人昧於時代，沒有當代最新的知識，則我們的法律必日以苦窳。（一個制定法律的人才難得；一個理想的法官更難得！法律的制定，通常成於多數專家的協議；法官的判決案件，多由於一人決定。一個理想的法官，非特要有專門的法律知識，並且需要最新的心理學、生理學、社會學、政治學、倫理學等的知識。）

法律這樣，經濟的政策亦何嘗不是這樣！政治上這樣，倫理上亦何嘗不是這樣！自總統昭示「新」、「速」、「實」、「簡」四個字以來，已滿十四年了。這十四年裏邊，由於全國各界的努力，每個字都做到一些；但因爲時勢的急迫，每個字都嫌做得不十分够。現在我們如果有復興中華文化的決心，我們既不須開許多座談會，又不須組織什麼推行委員會。我們只要牢牢記住總統的「新」、「實」兩個字，在政治上和教育上盡我們最大的「不虛僞，不欺妄。」「步步踏實事事認眞。」「勇猛精進，日新又新。」這樣：我們在民族文化上便可做到總統所期望於我們的了。

因爲我自己是廁身於教育界的人，所以我最希望教育界的同仁能够以恆心和毅力擔負起這樣一個復興文化的使命來！我想，一個國家文化眞正的進步，十分之二三係於政治的修明，十分之七八係於教育的實事求是。

——原載中央日報（五十六年一月一日）

特載：

中山樓中華文化堂落成紀念文

蔣中正

我中華民族文化，垂二千五百有餘歲，至孔子始集其大成，故曰：「天不生仲尼，萬古如長夜！」而此堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子聖聖相傳之道統，屢爲邪說誣民者所毀傷，降至今日，赤禍滔天，民族不幸，竟遭此空前絕後之浩刼！而我五千年來，傳統優秀之文化，幾乎瀕於熄滅而中絕，幸我國父誕生，乃有三民主義之發明，而道統文化，又一次集其「充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖」之大成。此不惟使我中華民族，於長夜漫漫中，啓明復旦！亦使人類履道坦坦，共躋於三民主義之新時代也！

我中華文化之基礎，一爲倫理：故曰「孝弟也者，其爲仁之本歟」。其始也，固在「人人親其親，長其長」；其終也，則「不獨親其親，不獨子其子」；且使「老有所終，壯有所用，幼有

所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養」矣。

二爲民主：故曰「民爲貴」，又曰「民惟邦本，本固邦寧」。是以聖人之於內也，則選賢與能，講信修睦；於外則繼絕擧廢，治亂持危；且以爲「天下遠近、大小、若一」，乃曰「大道之行也，天下爲公」。

三爲科學：此即正德、利用、厚生之道。故孔子以爲政之急者，莫大於使民富且壽。而致富且壽之道，則均無貧，和無寡，安無傾耳。語其極致，斯「貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己」，「衣養萬物而不爲主」者也。

國父發明三民主義，以繼承我中華民族之道統爲己任，乃使我五千年民族文化歷久而彌新，蓋我中華文化之精華，盡攝於此也。是以國父謂「有道德始有國家，有道德始成世界」，此即民族倫理道德「壹是皆以修身爲本」之秉彝也。又謂「余之民權主義，第一決定者爲民主」，此則民惟邦本思想之發皇也。又謂「凡事皆要憑科學道理，才可以解決，才可以達到圓滿目的」，此乃「建設之首要在民生」——而民生所日用必需不可或缺者，莫過於食、衣、住、行、育、樂六者，故國父特以此六者科學化之建設，爲使民富且壽之張本也！且以語於中華文化「盡己之性」之義，非倫理與道德歟？以語於「盡人之性」之義，非民主與自由歟？以語於「盡物之性」之義，非科學與建設歟？故余篤信倫理、民主、科學，乃三民主義思想之本質，亦即爲中華民族傳統文化之基石也。蓋國父建國之道，乃以倫理爲誠正修齊之本；以民主爲福國淑世之則；以科學爲正德、利用、厚生之實；是以三民主義之思想，乃以天地萬物一體之仁爲中心，即所謂性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。

我中華民族文化，歷五千年而業益光、道益盛，不惟無人能予以搖憾摧夷，愈見其剛健煥發，而可大可久！故國父三民主義之思想，不惟為中華民族文化之匯歸；而三民主義之國民革命，乃益為中華民族文化之保衛者也！今日復興基地之臺灣省，實為匯集我中華文物精華唯一之寶庫；且又為發揚我中華民族文化使民富且壽之式範也！所惜者，臺灣省久經割讓之痛，雖已光復踰二十年，既霑既足，而居室之陋，建築之隘，無以見我中華侖奐之美，與文化之盛！今者國際人士之來臺觀光者，與日俱增，嘗以其僅見中華文物之豐富，而未能一睹我中華文化傳統建築之宏規，引為莫大之缺憾！去歲國父百年誕辰，政府請於陽明山啓樓建堂，且乞以樓顏之曰「中山樓」，以堂顏之曰「中華文化堂」，意在紀念國父手創民國之德澤，亦以發揚中華文化之裔皇。議其堂廡之制，則咸以為自節用愛人而言，即土階石室，猶以為大；但自表彰中華文化之博大悠久而言，雖重簷藻棁，猶以為小；中正謹如衆議，許崇其堂廡，經營興作，蓋誠不可以棲棲者，以儉於國父；亦不可以吝此區區者，使無以見我中華文化之久而且大也。

經歲而堂成，今以國父一百晉一誕辰，敬啓管鑰。惟此一堂廡，僅略具我傳統建築範疇之一二，自不足以言代表中華文化之全貌！凡我國人，來瞻於此堂此樓之下，顧其名而思其義，應念國父之遺志未竟，願相與一心戮力以竟之！又當思三民主義，乃為我民族之所託命，亦為我文化之所凝聚，願相與實踐而振德之！

嗟呼！隔水西望，滿目瘡痍，渡頭落日，青山一髮者，莫非中原！淚枯血乾，死生無告者，莫非吾胞與骨肉焉！是以中正雖歷經艱難險阻，與侮辱橫逆之來，猶予日孳孳，而忘其身之老，責之重也！尤冀我國人操危慮患，莊敬日強！毋徒以遊目此璀璨瑰瑋紀念國父之建築，而樂以忘

憂！須知此爲復興基地重建民族文化之標幟，當益堅其消滅赤禍，重光大陸之信念，惟有我青天白日之光輝，普被於大陸之疆土；倫理、民主、科學三民主義之福祉，均霑於大陸全體之同胞，一如今日自由基地之臺灣者然；而後始無愧於屋漏，無愧於國父與先民之遺規，且以此爲復興我中華文化明德新民之契機，則庶幾乎！

——原載中央日報（五十五年十一月十二日）

論中西文化的差異

張蔭麟

文化是一發展的歷程。它的個性表現在它的全部「發生史」裏。所以比較兩個文化應當就是比較兩個文化的發生史。僅只一小時代一階段的枝節的比較是不能顯出兩文化的根本差異的，假如在兩方面所摘取的時代不相照應，譬如以中國的先秦與西方的中古相比，或以西方的中古與中國的近代相比，而以爲所得的結果，就是中西文化的根本異同，那更會差以毫釐，謬以千里了。

尋求中西文化的根本差異，就是尋求貫澈於兩方的歷史中的若干特性。惟有這種特性才能滿意的解釋兩方目前之顯著的外表的而以爲所無的差異，若只注意兩方在近今一時代之空前的差異，而認爲兩方的根本差異即在於此，一若他們在近今一時代之空前的差異是突然而來，前無所承的，在稍有歷史眼光的人看來，那眞是咄咄怪事了！

近代中西在文化上空前的大差異，如實驗科學、生產革命、世界市場、議會政治等等之有無，決不是偶然而有，突然而生的。無論在價值意識上、在社會組織上、或在「社會生存」上，至少自周秦希臘以來，兩方都有貫徹古今的根本差異。雖然，這些差異在不同的時代，有强有弱，有顯有隱。這三方面的差異互相糾結，互相助長，以造成現今這三方面的發生史上的差異，下文以次述之。

一

凡人類「正德，利用，厚生」的活動，或作爲「正德，利用，厚生」的手段的活動，可稱爲實際的活動。凡智力的、想像的、或感覺的活動，本身非「正德，利用，厚生」之事，而以本身爲目的，不被視作達到任何目的之手段者，可稱爲純粹的活動。凡實際的活動所追求的價值，可稱爲實踐的價值。凡純粹的活動所追求的價值，可稱爲觀見的價值。過去中西文化的一個根本差異是：中國人對實際的活動的興趣遠在其對純粹的活動的興趣之上；在中國人的價值意識裏，實踐的價值壓倒了觀見的價值；實踐的價值幾乎就是價值的全部，觀見的價值簡直是卑卑不足道的。反之，西方人對純粹的活動，至少與對實際的活動有同等的興趣；在西方人的價值意識裏，觀見的價值，若不是高出乎實踐價值之上，至少也與實踐的價值有同等的地位。這一點中西文化的差異，以前也有人局部地見到。例如在抗戰前數年時，柳詒徵先生於「中國文化西被之商榷」一文裏曾說：

吾國文化惟在人倫道德，其他皆此中心之附屬物。訓詁，訓詁此也；考據，考據此也。金石

所載，識此也；詞章所言，言此也。亙古亙今，書籍碑板，汗牛充棟，要其大端，不能悖是。

又說：

由此而觀吾國之文學，其根本無往不同。無論李、杜、元、白、韓、柳、歐、蘇、辛稼軒，姜白石、關漢卿、王實甫、施耐庵、吳敬梓，其作品之精神面目雖無一人相似，然其所以為文學之中心者，君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之倫理也。

柳先生認為中國人把道德的價值，放在其他一切價值之上，同時也即認為西方人沒有把道德的價值放在其他一切價值之上，這是不錯的。不過我以為這還不能詳盡地普遍地說明中西人在價值意識上的差異。在上文所提出的價值的二分法當中，所謂實踐的價值，包括道德的價值，而不限於道德的價值，惟有從這二分法去看中西人在價值意識上的畸輕畸重，纔能賅括無遺地把他們這方面的差異放在明顯的對照。

說中國人比較地重視道德價值，稍讀儒家的代表著作的人都可以首肯。但說中國人也比較地重視其他實踐的價值，如利用厚生等類行為所具有的，許多人會發生懷疑。近二三百年來西方人在利用厚生的事業上驚心炫目的成就，使得許多中國人，在自慚形穢之下，認定西方文明本質上是功利（此指社會的功利，非個人的功利，下同）主義的文明；而中國人在這類事業的落後，是由於中國人一向不重功利。這是大錯特錯的。正唯西方人不把實際的活動放在純粹的活動之上，所以西方人能有更大的功利的成就；正唯中國人讓純粹的活動，被迫壓在實際的活動之下，所以中國人不能有更大的功利的成就。這個似是自相矛盾而實非矛盾的道理，下文將有解說。

左傳裏說，古有三不朽：太上立德，其次立功，其次立言。這是中國人的價值意識的宣言。歷來中國代表的正統思想家，對這宣言沒有不接受的。許多人都能從這宣言認取道德價值在中國人的價值意識中的地位。但我們要更進一步注意：這僅只三種被認爲值得永久崇拜的事業都是實際的活動，而不是純粹的活動，這三種頭等的價值，都是實踐的價值而不是觀見的價值。所謂德，不用說了。所謂功，即是惠及於民，或有裨於厚生利用的事。所謂言，不是什麼廣見聞，悅觀聽的言，而是載道的言，是關於人生的教訓。所以孟子說：「有德者必有言。」

亞理士多德的「尼哥麥其亞倫理學」，其在西洋思想史中的地位，彷彿我國的大學中庸。「倫理學」和大學都講到「至善」。我們試拿兩書中所講的至善，作一比較，是極饒興趣的事。亞理士多德認爲至善的活動，是無所爲而爲的眞理的觀念；至善的生活，是無所爲而爲地觀玩眞理的生活。大學所謂「止於至善」則是「爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信」。這差別還不够明顯嗎？中國人說「好德如好色」，而絕不說「愛智」「愛天」；西方人說「愛智」「愛天」，而絕不說「好德如好色」。固然中國人也講「格物致知」。但那只被當着「正心，誠意，修身，齊家，治國，平天下」的手段，而不被當作究竟的目的。而且這裡所謂知，無論照程朱的解釋，或照王陽明的解釋，都是指德性之知，而不是指經驗之知。王陽明的解釋不用說了。程伊川說：「知者吾所固有，然不致則無從得之；而致知必有道，故曰致知，在格物。」又說：「聞見之知，非德性之知，物交物則知之，非內也；今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假見聞」。「致知」所致之知，爲「吾所固有」，即「由內」而「不假見聞」即德性之知也。朱子講致知，是「竊取程子之意」的，其所謂「知吾之知」當然是

致「吾所固有」之知了。實踐價值的側重在宋明的道學裏更變本加厲。在道學家看來，凡與修身齊家治國平天下無明顯關係的事，都屬於「玩物喪志」之列。「學如元凱方成癖，文至相如始類俳。獨立孔門無一事，却師顏氏得心　！」這是道學家愛誦的名句。爲道學家典型的程伊川，有人請他去喝茶看畫，他板起面孔回答道：「我不喝茶，也不看畫！」

我不知道有什麼事實可以解釋這價值意識上的差異。我們也很難想像，這差異是一孤立的表象，對文化的其他方面，不發生影響。這價值意識上的差異的具體表現之一是純粹科學在西方形成甚早，而在中國受西方影響之前，始終未曾出現。我們有占星術及曆法，却沒有天文學；我們有測量面積和體積的方法，却沒有幾何學；我們有名家，却沒有系統的論理學，我們有章句之學，却沒有文法學。這種差異絕不是近代始然，遠在周秦希臘時代已昭彰可見了。純粹科學，是應用科學的必要條件。沒有發達的純粹科學，也決不會有高明的實用的發明。凡比較複雜的實用的發明，都是（或包涵有）許多本來無實用的發現或發明的綜合或改進。若對於無實用的眞理不感興趣，則有實用的發明便少所取材了。這個道理，一直到現在，我國有些主持文化學術或教育事業的人還不能深切體認到。傳統的價值意識囿人之深，於此可見了。觀見價值的忽略，純粹科學的缺乏，這是我國歷史上缺少一個產業時代的主因之一。

有人說：中國的音樂是「抒情詩式的」，西洋的音樂是「史詩式的」。不獨在中西的音樂上是這樣，在中西全部藝術上的成就也大致是這樣，想像方面的比較缺乏「史詩式的」藝術，與智力方面的缺乏純粹科學是相應的。史詩式的藝術和純粹科學同樣表示精細的組織，崇閎的結構，表示力量的集中，態度的嚴肅，表示對純粹活動的興趣，和對觀見的價值的重視。

二

其次，從社會組織上看中西文化之發生史的差異。就家族在社會組織中的地位，以及個人對家族的權利和義務而論，西方自希臘時代已和中國不同。法國史家古郎士說：「以古代法律極嚴格論，兒子不能與其父之家分離，亦即服從其父，在其父生時，彼永爲不成年者。……雅典早已不行這種子永從其父之法。」（希臘羅馬古代社會研究漢譯本頁六四）又斯巴達在庇羅奔尼斯戰役以後，已通行遺囑法（同上頁五八），使財產的支配權完全歸於個人而不屬於家屬。基督教更增加個人對家族的解放。在基督教的勢力下，宗教的義務，是遠超過家族的要求，教會的凝結力，是以家庭的凝結力爲犧牲的。新約裏有兩段文字，其所表現的倫理觀念與中國傳統的倫理觀念相悖之甚，使得現今通行的漢譯本不得不大加修改。其一段記載耶穌說：

假如任何人到我這裏來，而不憎惡他的父母、妻子、兒女、兄弟和姊妹，甚至一己的生命，他就不能做我的門徒。

另一段記載耶穌說：

我來並不是使世界安寧的，而是使他紛擾的。因爲我來了，將使兒子與他的父親不和，女兒與他的母親不和，媳婦與他的婆婆不和。（兩段並用韓亦琦君新譯。）

基督教和佛教都是家族組織的敵人。基督教之流佈於歐洲與佛教之流佈於中國約略同時。然基督教能抓住西方人的靈魂，而佛教始終未能深入中國人的心坎者，以家族組織在西方本來不如在中國之嚴固，所謂物必先腐然後蟲生之也。墨家學說的社會的涵義和基督教的大致相同，而墨

家學說只是曇花一現，其經典至成了後來考據家聚訟的一大問題，這也是中國歷來家族組織嚴固的一徵。基督教一千數百年的訓練，使得犧牲家族的小群而盡忠於超越家族的大群的要求，成了西方一般人日常呼吸的道德空氣。後來基督教的勢力雖爲別的超家族的大群（國家）所受而代，但那種盡忠於超家族的大群的道德空氣是不變的。那種道德空氣是近代西方一切超家族的大群，從股份公司到政治機構的一大鞏固力，而爲中國人過去所比較欠缺。我不是說過去中國人的社會理想一概是「家族至上」。儒家也教人「忠孝兩全」、教人「移孝作忠」、教人「戰陣無勇非孝」也、教人雖童子「能執干戈以衛社稷者可無殤」，孔子亦曾因爲陳國的人民不能保衛國家，反爲敵國奴役，便「過陳不入」。有些人以爲過去儒家所教的忠只是「食君家之祿者，忠君家之事」的意思，那是絕對錯誤的。不過中國人到底還有調和忠孝的問題，而西方至少自中世迄今則不大感覺到。在能够「上達」的人看來，「忠孝兩全」誠然是最崇高的理想，但在多數只能「下達」的人看來，旣要他們孝，又要他們忠，則不免使他們感覺得「兩姑之間難爲婦」了。而且對於一般人畢竟家近而國遠，孝（此處所謂孝就廣義言，謂忠於家族）易而忠難，一般人循其自然的趨向，當然棄難趨易了。就過去中國社會組織所表現於一般中國人心中的道德意識而言，確有這種情形。而這種情形在西方至少是比較輕淺的。像孟子書中所載「舜爲天子，皐陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何」的疑問，和孟子所提出舜「竊負而逃遵海濱而處」的回答，是任何能作倫理反省的時代的西方人所不能想像的。許多近代超家族的政治或經濟組織，雖然從西方移植過來，但很難走上軌道，其至使人有「橘踰淮而爲枳」之慼者，絕對盡忠於超家族的大群的道德空氣之缺乏是一大原因。

三

再次，就社會的生存上看：過去中國的文化始終是內陸的農業的文化；而西方文化，自其導源便和洋海結不解的關係。腓尼基、克列特，不用說了。希臘羅馬的繁榮是以海外貿易、海外掠奪、和海外殖民做基礎的。在中世紀，海外貿易的經營仍保存於東羅馬帝國，而移於波斯人和亞拉伯人之手。文藝復興的時代。同時也是西南歐海外貿易復興和市府復活的時代。從十二世紀西南歐的準市府的經濟到現代西方海洋帝國主義的經濟是一繼續的發展，是一由量的增加而到質的轉變的歷程。這歷程和希臘羅馬的海外開拓是一線相承的。而海外開拓的傳統是中國歷史上所沒有的。這點差異從兩方的文學也可看出。西方之有荷馬和桓吉爾的史詩，好比中國有詩經和楚辭。荷馬和桓吉爾的史詩純以海外的冒險的生活爲題材，他們的英雄都是在風濤中鍛鍊成的人物。而在詩經和楚辭中，除了「朝宗于海」、「指西海以爲期」一類與航海生活無關的話外，竟找不出一個海字。近三四百年來，像克茫士（葡萄牙詩人，以華士哥發現好望角之航行爲史詩題材者）、康拉持（英小說家，專編海上生活）之徒在西方指不勝屈，而中國則絕無之。中國惟一與航海有關的小說鏡花緣，其海外的部分卻是取材於山海經的。我不是一味謳歌洋海的文化而詛咒內陸的文化。二者各有其利弊。孔子說：「智者樂水，仁者樂山，智者動，仁者靜。」我們也可以說「洋海的文化樂水，內陸的文化樂山；洋海的文化動，內陸的文化靜」。而且我們也可以更進一步說：洋海的文化恰如智者，尚知；內限的文化恰如仁者，尚德。洋海的文化動：所以西方的歷史比較的波瀾壯闊，掀揚社會基礎的急劇革命頻見疊起。內陸的文化靜：所以中國歷史比

較平淡舒徐，其中所有社會的大變遷都是潛移默運於不知不覺，而予人以二千多年停滯不進的影象。洋海的變化樂水：所以西方歷史上許多龐大的政治建築都是其興起也勃焉，其沒落也忽焉，恰如潮汐；而中國則數千年來屹立如山。（第一次世界大戰後，希特勒汲汲經營陸軍，圖霸歐陸，而不甚着意海軍，以圖收復殖民地，他未必不是有見於此理。）這差別固然有其地理環境的因素。但地理環境所助我的文化發生史上的差異，研究比較文化的人不容忽視。海外開拓是產生資本主義的一大原動力，雖然資本主義的發達也增加了海外開拓的需要。一般僅只根據「共產黨宣言去講唯物史觀的人，以爲照馬克斯的說法，歐洲資本主義的社會是蒸汽機的發明所造成的」。（所謂生產工具決定生產關係。）其實馬克斯晚年在「資本論」裡已經放棄這種說法。近年講馬克斯主義的人決不提到資本論裡對資本主義起源的更逼眞的解釋，我覺得是很可詫異的。在資本論裡，馬克斯把資本主義分爲兩個時期：

（1）手工製造時期，

（2）機器製造時期。

照定義，在資本主義的手工製造時期，蒸汽機還沒有出現，怎麼說出蒸汽機的發明造成資本主義的社會呢？馬克斯以他所目擊的英國爲例。資本主義發生的先決條件是大量無產無業的「普羅列特列亞」聚集都市，以供擁有資財的人的利用。因爲海外市場對英國毛織品的需求，使得這樣製造事業（起初是由小規模的工場和家庭出品的收集來供應的）在英國特別繁榮，同時羊毛的價格也太漲。於是擁有巨量土地的貴族，紛紛把本來供耕種用的土地收回做牧場，同時把原有永久的佃戶驅逐。這大量被剝奪了生產的資藉的農民的聚集都市，和海外市場對英國織造業的繼續

增長的需求，便是造成最初出現於歐洲的大工廠的動力。以上都是馬克斯在資本論裡的說法。我們更可以補足一句：蒸汽機的發明也適應着海外對英國織造業的繼續增長的需要的。（但非純由於適應此需要。遠在此時以前西方已有以蒸汽爲發動力的機構，惟視爲無用的奇器，陳列於博物院者而已。）所以要明白近代西方生產革命的由來不可忽略了西方航海事業的傳統，要了解中西文化在其他方面的差異，也不可不注意西方航海事業的傳統。

中西文化之比較

羅素著
胡品清譯

在前幾章，我們曾經提到在今日中國有一種密切的接觸存在於我們的文化和中國本土的文化之間。這種接觸是否會產生一種比純中國或純西方更好的新文化，或是只會破壞土生文化而代以美國文化，仍然是一個值得懷疑的問題。在往昔，不同文化的接觸曾是人類進步的陸標。希臘曾經向埃及學習，羅馬曾經向希臘學習；阿拉伯人曾經向羅馬帝國學習，中世紀的歐洲曾經向阿拉伯人學習，文藝復興時期的歐洲曾向拜占庭學習。在那些情形之下，常常是青出於藍而勝於藍的。就中國而論，假如我們把中國視爲學生，情形也可能一樣。事實上，我們能向他們學習的東西很可能和他們向我們學習的一樣多，但是我們能學會的可能性小得多。假如我們把中國人視爲我們的學生而不把我們視爲他們的學生的話，那只是由於害怕我們自己是不可教的。

在這一章裏，我要論及中國及西方之接觸所引起的那些問題的純文化面。在接着而來的三章

裏，我要論及有關中國內部情形之諸問題。在結論中，我要回到今日的困境能給予的未來的希望。

除了十六世紀的西班牙和美國以外，我想不出任何像中國和歐洲文化在長久的分歧之後開始接觸起來的先例。當我們想及那種超乎尋常的隔離的時候，我們會感到驚奇中國人和歐洲人之間的互相瞭解並不因而更困難。為了更明晰地把這一點加以詮釋，我們該略微論及兩種文化的歷史淵源。

西歐和美洲有着同樣的精神生活，那種生活的淵源有三：㈠希臘文化；㈡猶太宗教及倫理；㈢現代工業主義，而工業主義的本身是現代科學的產物。我們可以用柏拉圖，舊約全書和伽利略代表那三種文化淵源。那三種東西直到今天都是停留在分離的狀態中，那是很奇怪的。從希臘人那裏我們獲得了文學、藝術、哲學、純數學以及我們的社會觀的更文雅的部分。從猶太人那裏，我們得到了被友善地稱為「信心」的信仰狂，道德熱誠和罪惡觀，宗教上的不容忍，以及我們民族主義的一部分。從被應用於工業主義上的科學我們得到權力和權力觀；那種自視為神的信心；對於非科學的種族來說，我們可能是生死的仲裁人。我們也從科學裏得到經驗法，而一切眞實的知識都是從經驗法中獲得的。我想我們思想的大部分可以用這三種要素來解釋。

在上述的三種要素中，沒有任何一種曾經對中國的發展起過重要作用，除了希臘曾經間接地影響過中國繪畫、雕刻和音樂。在歷史的初始，中國屬於大河帝國。在大河帝國中，埃及和巴比倫曾經對我們的文化淵源有所貢獻，由於他們對希臘人和猶太人的影響。一如肥沃的尼羅河，幼發拉提斯和提格里斯河的冲積土曾經產生了埃及和巴比倫文化，最初的中國文化是產生於黃河流

域的，甚至在孔子的時代，中華帝國並不曾越過黃河南北。然而，即使在地理和經濟上，中國人和埃及人與巴比倫人之間有相同的地方，他們的思想却是迥異的。我們認爲屬於公元前十六世紀的老子和孔子已經具有現代中國人的特性。那些把一切都歸於經濟原因的人們就會感到要解釋古代中國人和古代埃及人或古代巴比倫人之間的不同點是很困難的。至於我，我也不能提供另一種學說。我認爲在今天科學也不能全然解釋一個國家的特性。氣候和經濟能解釋一部分但不能解釋全部，也許大部分是取決於形成時期中某些重要人物的特性，像摩西、謨罕默德和孔子。

我們所知道的最早的中國哲人是老子——道敎創始人。老子並不是姓名，意思是老哲學家。據說他是孔子同時代的人，但比孔子年長。我認爲他的哲學遠較孔子的哲學更爲有趣。他認爲每一個人，每一隻動物，每一樣東西都有一種自然的方式行事，我們自己必需遵照那種方式而且鼓勵別人遵照。「道」的意思是路，但是多多少少被用於神秘的意義中，一如聖經裏所寫的「我是道路，眞理，生命」。老子認爲死亡的來到是由於我們離開了道路。假如我們嚴格地遵守自然的法則去生活，我們大家都會永生，一如天體。後來道敎退化了，淪爲魔術，而且只注重仙丹之尋求。但是我認爲道敎自始便希望逃避死亡，這種希望是道敎的要素之一。

老子的著作，或是說一般人都認爲是他的著作，很簡短，但是他的思想曾經他的弟子莊子加以發揮，而莊子是一個比他的老師更有趣的人。他們師徒二人的哲學都是自然哲學，他們認爲政治以及一切對自然的干涉都是不好的。他們抱怨現代人的忙亂生活並且把那種生活和古代眞人的寧靜生活作一比較。道敎的學說中曾有神秘主義的成份，因爲世界上雖有萬物，但是在某一意義上，道是第一，因此假如大家按照道去生活的話，人間便不會有鬪爭。但是那兩位哲人已經具有

中國人的特性之幽默、婉約、含蓄。他們的幽默曾經在莊子的「伯樂治馬」中被表現出來。伯樂自命長於治馬，但是經過他訓練的馬十匹中有五匹都死去了，他們的婉約和含蓄是顯而易見的，當我們把他們和西方的神秘主義者作一比較的時候。那兩種特性屬於中國的文學和藝術以及今日中國知識份子的談吐。中國每個階級的人都愛笑，而且從來不失去說笑的機會。受過教育的中國人的幽默是狡猾而細緻的，因此歐洲人常常不能瞭解，而中國人覺得自己的幽默不被瞭解是更有趣的。中國人的含蓄是顯著的。有一天，我在北平遇見一個中年人，他告訴我他只是喜歡研究政治學說。因爲我初到中國，我把他的話信以爲眞，但是我後來才知道他曾經做過省主席，而且是一位卓越的政治家。中國詩在表面上似乎缺乏熱情，那也是由於含蓄。中國人認爲一個聰明人應該永遠鎭靜，雖然他們也有熱情的時刻（事實上中國人是一個容易衝動的民族），他們不願在藝術中使那種時刻變爲永恒，因爲他們覺得那是不好的。那種導致西方人喜愛强烈的感情的浪漫主義運動，據我所知，是中國文學中所沒有的。中國的古樂有些是很優美的，是那麼寧靜，寧靜得幾乎只隱約可聞。在藝術上，中國人講求美妙；在生活上，他們講求合理。他們不歡喜殘酷的，强有力的人，也不歡喜不婉約的熱情之表現。在習慣於西方的喧嘩的生活之後，我們最初看不出中國人所尋求的效果，但是漸漸地他們的生活方式的美麗和尊嚴變得明顯，因此在中國住得最久的外國人是最愛中國的人。

道教人士雖然以巫師的身份而殘存，他們是儒教人士所不齒的。我必需供認，我不能欣賞孔子的長處。他的著作只着重禮儀的細節，他最關切的事情是教人如何在不同的場合中正確地行事。然而，當人們把孔子和其他時代其他種族的宗教大師們作一比較的話，人們必需承認他的長

處，即使那些長處是消極的。他的限度，如同他的弟子們所發揮的，是純粹的倫理制度，而沒有宗敎學說。他的制度不曾產生祭司之職位，也不曾導致宗敎性的迫害。那種制度曾使整個中華民族具有優美的儀態和完善的禮貌。中國人的禮貌不僅是習俗上的，即使在未可預料的情況中也是可靠的。中國人的禮貌不僅限於某一階級，連最微賤的苦力也懂禮貌。那是令人感到羞慚的，當人們看見中國人以一種靜默的尊嚴應付白種人的粗暴。中國人不願用以牙還牙的態度貶低自己的身價。歐洲人認爲那是中國人的懦弱，其實那是他們的力量。中國人曾經用那種力量征服所有的征服者。

在傳統的中國文化中只有唯一的外來要素，那就是佛敎。佛敎在公元初期從印度傳入了中國且在中國的宗敎上獲得了確定的地位。我們西方人認爲假如一個人接受了一種宗敎的話，他便不能接受另一種，因爲我們從猶太人那裏學到了那種不容忍的態度。基督敎和回敎的正統派都規定沒有人能同時接受兩種宗敎；但是在中國，那種不可並存性是不存在的。一個中國人可以同時相信佛敎和儒敎，因爲二者之間沒有不可相容的地方。同樣地，在日本，大多數人同時相信佛敎和神道敎。可是在佛敎和儒敎之間有着氣質上的不同，即使一個人同時相信二者，他也必然會着重其中之一。佛敎是我們西方人觀念中的宗敎，他具有神秘學說，拯救和未來的生命。他有一種福音醫治人類的絕望，而他認爲凡是沒有宗敎信仰的人都必然爲那種絕望所統治，他假定一種本能的悲觀主義，那種悲觀主義只有福音才能醫治。這一切都是儒敎所沒有的，在本質上，儒敎假定人類該和世界取得協和，人類只需要學習如何生活而不需要對生活的鼓勵。他的倫理敎育不是基於形上的或宗敎的學說，而是全然世俗的。由於這兩種宗敎在中國並存的結果，更傾向於沉思和

宗教的人們就轉向佛教；活躍的、行政的人士就轉向儒教；而儒教是官方的教訓，爲文官考試之一科。結果是在一段長長的歲月裏，政治一直落在懷疑派的文人手裏，他們的行政缺乏效力和破壞性，這兩種品質都是西方國家認爲是統治者所必需的條件。事實上，他們密切地遵守莊子的格言。結果是中國人民很快樂，除了有內戰的痛苦；臣屬國得到了自治；而且外國不必害怕中國，雖然中國人口衆多，資源豐富。」

當我們把中國文化和歐洲文化作一比較時，我們發現中國文化裏有大部分我們能在希臘找到的東西，但是其中沒有其他兩種構成西方文化的成份：猶太教和科學。中國實在是無宗教的，不僅是在上等社會裏，而是在整個的民族中。中國有確定的倫理法則，但那不是猛烈的或迫害的而且不包含罪惡觀。中國也不曾有過工業主義和科學，除了最近，由於歐洲的影響。

這個古老文化和西方之間的接觸會有什麼樣的結果呢？我此刻並不是想到政治上或經濟上的結果，而是那種接觸在中國人的思想上發生的效果。自然，把那兩個問題全然分開是困難的，因爲中西文化之接觸必然受到政治上和經濟上的影響。然而，我想就我能力所及把文化問題和政治經濟分開加以討論。

中國人如今急迫地要獲得西方知識，那不僅是爲之增強國家的實力和抵抗外國的侵略，而是因爲大多數中國人，認爲學問本身是一件好東西。中國有一種傳統，那就是重視學問。但是在往昔，人們所追求的學識只限於古典文學。今天，一般人都領悟到西方的學識是更實用的。每年有許多中國學生去歐洲留學，有更多的去美國留學，爲了研究科學、經濟、法律或政治學。這些人回到中國的時候大都做教授、公務員、新聞記者或政治家。他們迅速地使中國人的觀念現代化，

尤其是在知識份子之中。

中國傳統文化已經停滯了，不再在文學和藝術上產生有價值的東西。我想這不是由於種族的衰退，而只是由於新材料之缺乏。西方學識之輸入正提供了中國人所需要的刺激。中國學生的能力很强，而且異常銳敏。高等敎育缺少基金和圖書，但是並不缺少最好的人材。在往昔，中國文化缺少科學，但是對於科學並不仇視，因此科學知識之傳佈並不曾受到障碍，一如敎會在歐洲加諸科學之傳佈的障碍。我深信如果中國有一個穩定的政府和充分的基金，中國人在三十年之內會對科學有卓越的貢獻。他們很可能會超過我們，因爲他們有新的熱誠和再生的渴望。事實上，靑年中國人的學習之熱誠，常使我們想起十五世紀意大利的文藝復興精神。

那是很值得注意的，也是有別於日本人的，中國人要向我們學習的東西並不是富國强兵的東西，而是有着倫理的和社會的價值的東西，或是有純粹學術興味的東西。他們對我們的文化也決非沒有批評的。他們之中有些人告訴我在一九一四年前他們很少批評我們的文化，但是戰爭使他們覺得西方人的生活方式是有缺欠的。然而中國人已養成向我們尋索智慧的習慣，而且那習慣已經是很深了。有些年輕人認爲布爾雪維克主義能提供他們所尋求的，那種希望也必然會遭遇到失望；不久他們便會覺悟到他們必需藉一種新的綜合方法拯救自己。日本人曾經接受了我們的短處又保留了自己的短處，但願中國人會作相反的選擇，保留自己的長處且吸收我們的長處。

我們說，我們的文化最顯著的長處是科學方法。中國人的最顯著的長處是對人生之目標的看法。我們希望看見這兩種東西漸漸結合起來。老子把道之運行描寫爲「生而不有，爲而不恃，功成而弗居」。我想我們能從這幾句話裏看到沉思的中國人的觀念中的人生之目的，而且我們必需

承認那些目的有利於白種人爲自己所立下的目標。在西方，不論是個人或是國家，人們所尋求的就是享有、自恃以及統治。這三種東西已經被樹立在尼采的哲學中，而尼采的門徒並不限於在德國。

也許，有人會說，你一直在比較西方的實用和中國的理論。假如你比較西方的理論和中國的實用，天秤的高低就會不同了。自然，那種說法中也有許多眞理。老子要我們放棄的三樣東西之中的一樣——享有——無疑地是一般中國人珍所惜的。作爲一個種族來說，中國人是貪錢的，也許不比法國人更貪錢，但是確然遠勝於美國人。他們的政治腐敗，有權勢的中國人以不名譽的方法取得金錢，這一切我們都不能否認。

然而，在另外兩種邪惡——自恃和統治——方面，中國人是較我們優越的。白種人有更强烈的駕馭別個民族的欲望，而中國人有不想統治別人的美德。這種美德很能解釋中國爲什麼在國際間是那麼弱，雖然一般人都只把政治腐敗及其他說成中國之所以弱的唯一原因。假使世界上有一個國家「不屑於打仗」的話，那個國家就是中國。中國人生來就有着友善和容忍的態度，對人有禮貌，也希望別人對他們有禮貌。假如中國人願意，他們可以成爲世界上最强大的民族。但是他們只要自由，不要統治。別的國家很可能强迫他們爲自由而戰。果然如此，他們就會失落那種美德而愛好統治。在今天，雖然他們的帝國已有兩千年的歷史，但是他們對統治的愛好却異常微小。

雖然中國有過許多戰爭，他們是非就愛好和平的。我不知道有任何其他國家會有一個詩人用一個斷臂逃避兵役的人作爲詩篇的主角，一如白居易在一首詩裏所做的。魏來曾把那首題名爲新

豐折臂翁的詩譯成英文。他們的和平主義是植根於他們沉思的態度，而且也來自他們不歡喜看見改革的願望。一如中國畫所表示的，他們樂於觀察萬物所作的有特性的表現，他們不願把一切都淪爲一個定型的模子。他們沒有進步的理想，那種支配着西方國家且使西方人的活躍的衝力合理化的理想。自然，即使就我們自身而言，進步也是一個非常現代之理想。那理想也是我們從科學和工業主義得到的東西的一部分。在今天，保守的中國知識份子說話，就像古代的賢哲寫文。假如有人提示他們中國進步很少，他們會說：「爲什麼尋求進步，假如你已經享有美好？」首先，一個歐洲人會覺得這種看法是懈怠的，可是當他自己變得更聰明的時候，他漸漸地會懷疑而且開始覺得我們所謂的進步只是不停的變易，那種進步並不使我們更接近任何被企求的目標。

那是很有趣的，假如我們把中國人在西方所尋求的和西方在中國所尋求的作一個比較。中國人在西方尋求知識、希望——我怕那只是徒然——知識能成爲通向智慧之門。白種人去到中國的動機有三：打仗，賺錢，傳教。最後一個動機是理想主義的，曾經激發許多英雄主義者。但是軍人、商人和傳教士都同樣地致力於在世界上留下我們的文化的烙印。在某一種意義上，他們那三種人全是好戰的。中國人沒有把我們變成孔教徒的願望，他們說宗教是多種的，理性是單一的，因此他們樂於讓我們走自己的路，他們是好商人，但是他們的方法和在中國的歐洲商人是很不同的。歐洲商人尋求租界、壟斷、鐵路、礦權、而且致力於用砲艦維護他們的索取。一般說來，中國人不好兵，因爲他們沒有值得打仗的原因，而且他們知道，但是那只是他們的合理性的證明。

我認爲中國人的容忍超過歐洲人在國內的經驗中所能想像的任何事情。我們想像自己是容忍的，那只是因爲我們比祖先更容忍。但是我們仍然實行政治和社會的迫害，而且深信我們的文化

和生活方法都遠勝於任何其他文化及生活方式。因此當我們遇見一個像中國人那樣的民族的時候，我們深信我們所能做的最仁慈的事情，就是讓他們變得像我們。我相信那是一項很大的錯誤。在我看來，一個普通的中國人，即使非常窮困，也比一個普通的英國人更快樂，因爲中國是建立在一個更合乎人情，更文明的人生觀上。忙亂與好戰不僅產生顯然的邪惡，而且使我們的生活充滿着不愉快，使我們不能享受美麗，而且剝奪我們沉思的美德。在近百年來，我們在這方面是每下愈況的。我並不否認中國人在相反的方向也太誇張，就是爲了這個原因我想中西文化之接觸對双方都是有利的。他們能向我們學習最小量的，不可少的效率，而我們能向他們學習一點沉思的智慧，那種睿智曾使中國延續，當其他的古國都滅亡了。

當我去中國的時候，我是去敎書。但是每過一天，我在教學方面就想得更少，而在學習方面却想得更多。在許多長久住在中國的歐洲人中，我發現這種態度是通常的。但是在小住和謀利的歐洲人中，這種態度是很少的。不幸地，他們之中很少有那種態度，因爲中國人不長於我們所重視的東西——勇武和工業。但是那些重視智慧和美麗的人，甚至單純地享受人生的人，他們能在中國找到的智慧、美麗和人生樂趣，比在忙亂的、紛擾的西方所能找到的要多得多。他們會樂於住在一個重視那些東西的國家。但願我能希望中國，爲了酬謝我們的科學知識，能給我們一點他的寬大的容忍和沉思的、恬靜的心境。

——錄自「中西文化之比較」，水牛出版社，臺北，民國六〇年十一月出版

「五四」文化精神的反省與檢討

——兼論今後文化運動的方向

這裏所收的兩篇關於「五四」的文字都是在近兩年來的「五四」紀念日，應本港刊物之約而寫的。第一篇發表在去年的「人生」雜誌上，第二篇則發表在今年的「自由陣線」上，因為同是討論「五四」文化精神的，故合在一個總題目之下。這兩篇文字都曾在不同的重點上對「五四」的文化精神有較深入的論列，讀者合而觀之當更瞭解「五四」的意義何在；下一篇「我對中國問題的反省」則又直接根據第一文的討論而產生，用意一貫而內容較廣泛與具體，亦盼讀者不要略過。

著者附誌

「人生」這一期出版之時正值「五四」運動的第三十五周年紀念。這個節日，此時此地，不禁引起我們沉痛的回憶與深切的反省。「五四」是一個多方面的運動，它的意義因此也未可一端而論；本文祇打算從文化觀點上表示一點意見。

從文化觀點上着眼，「五四」乃是近代中西文化接觸的重要轉捩點之一。中西文化的接觸從明末算起，足足有了四百年的歷史。這四百年的中西文化接觸大體上可以劃分爲三個主要階段：從明末傳敎士東來至鴉片戰爭前爲第一階段；從鴉片戰爭到「五四」運動爲第二階段；「五四」運動以後遂開始了第三階段。第一階段可以說是眞正意義上的文化交流；因爲西方敎士東來的主要目的是傳佈耶穌敎義，同時隨以俱來的還有天文曆算各種科學。當時的中國人不能接受西方的宗敎，却並不拒絕西方的科學；而另一方面傳敎士爲了在中國推行敎義，表面上也有許多從權的地方，因而開始了中西文化的最初的融和（如允許中國敎徒繼續拜祖及敬孔之類），雖然後來羅馬敎廷改變這種權宜之計，中國政府亦因種種原因禁止了傳敎運動；然而中西文化接觸史的第一頁畢竟是寫下了。這是十六世紀下葉至十七世紀初葉的事。十七、十八世紀，西方的商業逐漸向中國發展，但文化的接觸並未曾有顯著的進步。及至十九世紀西方文化本身發生了重大的變化，帝國主義精神興起之後，文化接觸竟成了經濟侵略的副產品。這樣中西文化的接觸便踏上了第二階段。在這個階段裡，西方人的目光集中在商業利益上；而中國人所直接感受到的西方文化的突出點則是他們的「船堅炮利」。從這一特殊的瞭解下才產生了「中學爲體、西學爲用」的文化理

論。「中體西用」的觀念曾在一個很長的時期內支配着一般中國人，尤其是知識份子的頭腦。然而這種割裂文化整體性的想法，儘管曾經一度滿足過我們的主觀願望，却不曾解決過近代中國的實際問題。清末洋務運動的失敗便是此一理論破產的明證。於是更進一步，我們開始覺悟到西方文化的優點，並不止於「船堅炮利」，在「船堅炮利」的背後還存在着一套獨特的政治制度；我們無法捨本逐末，撇開西方的政治制度而單獨吸收它的實用科學。清末的變法運動、政治革命便是這種新的覺醒的具體表現。可是等到辛亥革命成功了，政治制度改變了，不但整個中國社會依然沒有絲毫實質的進步，就是富國强兵的舊理想也完全沒有着落。這究竟是什麼緣故呢？這種新的困惑逼使我們不得不去尋求新的答案。而「五四」運動也就在這樣誠惶誠恐的心理狀態之下，大踏步地來到了中國。「五四」運動在中西文化接觸的問題上提供了一個新的答案：全盤西化——因爲那時的中國人已瞭解到政治制度依然是不根本的，要改造中國祇有全面接受西方文化，這是第三個階段。

中西文化的接觸已經有了這麼久遠的歷史，而中國人對於西方文化的認識與態度亦屢經變遷，照常理推測，這二者之間早就應該獲得了協調之道。而事實上，中西文化的接觸在中國所造成的糾結反而愈來愈解不開。四百年來我們對西方文化的認識誠然是不斷地進步中，可是奇怪得很，我們關於這一方面的知識愈多，我們對於實際問題的處理竟愈錯誤。這一殘酷的事實逼使我們不能不對中西文化接觸所產生的種種問題重新作深刻的反省。祇有通過這樣的反省我們才能認識「五四」運動的歷史地位，及其對中國文化的眞實影響。

我們可以推想，如果歷史的發展是直線的，中西文化循着第一階段所表現的方式而彼此交

流，那麼中國文化必然早已獲得新生命而步入文化發展的正軌了。因爲一方面，西方文化當時並未走上侵略的途徑，傳教與通商都不足以動搖中國的根基；而另一方面，中國人對於西方文化的接受在態度上是有選擇的通過批判的；在心理上也是平靜的，不求急功近利的。不幸此一正常的文化交流的路線中途被打斷了，接着便是西方帝國主義的興起。西方人再度東來時已失去了傳教士的宗教精神，而是在武力的優勢支持之下，懷着征服殖民地的迫切情懷，踏上了中國的土地。從此維繫着中國和西方的不是彼此交流的文化關係，而是侵略者與被侵略者，强國與弱國，刀俎與魚肉之間的片面壓迫關係。在這樣客觀環境中圖存的中國人民實在也不可能再保持着清明的理智、從容的態度、寧靜的胸襟去仔細觀察、體會、以至欣賞西方的文化。一股發自內心深處的仇恨心妨害了我們在中西文化之間覓取有效的配合的努力。這當然是一種錯誤。這種錯誤，表現在「五四」運動以前的是「中學爲體、西學爲用」的偏執，表現在「五四」以後的便是「全盤西化」的極端。從心理上的分析，前一種錯誤是由於「夜郎自大」，後一種錯誤則導源於過度的自卑。自大與自卑都是不同文化接觸中的最容易發生的心理狀態。可是我們也不應忘記，第二階段與第三階段雖具有根本相同的錯誤，却亦有其最不相同的所在。「五四」運動以前，我們並不會自覺地意識到中國與西方的問題已成爲文化的問題，那就是說我們祇知道要學西方的科學技術，而不瞭解中國文化的傳統形態需要全面而徹底地加以改造。「五四」以後，在這一點上我們至少已大大地邁進了一步。「全盤西化」雖然是一種幼稚的錯誤，但這一概念的本身確已明白地指出了中國問題的癥結不祇在科學、政治制度……等等枝節的革新，而在於整個文化體系的全面改造。僅此一點，「五四」的功勳便足以永垂不朽了。

然而時至今日，一提起「五四」運動，常會引起不少人的憎惡之情。人們之所以憎恨「五四」，最現實的理由是它促成了中國共產主義的興起；因之，也就毀滅中國傳統的文化。這種說法表面上誠然動聽，但我們不難發現，這種說法的背後却顯然缺乏精密的分析作支持。「五四」運動是一個概括性的名詞，這一名詞包含着許許多多的事實；因此僅說「五四」運動如何如何，實在不能表現什麼意義，「五四」以後的中國歷史，直接間接地，處處都和「五四」有關；如果我們把近三十餘年來中國的一切善果惡果都籠統地歸之於「五四」運動，那麼「五四」運動便不成其爲「運動」，更談不上有什麼功過得失等等價值問題了。心平氣和地觀察，我們至少也應該承認「五四」運動具有兩重最基本的精神：反對中國傳統文化與接受西方近代文化，後一項又可以分成兩方面，即民主與科學。肯定了「五四」的根本意義之後，我們不妨進而分析中共的興起與「五四」運動之間的眞實關係。不可否認，「五四」時代的激昂的反傳統情緒確有利於共產黨理論的傳佈，而同時「五四」運動中許多領袖人物後來又成爲共產黨的發起人。這種種事實告訴我們「五四」運動與中國共產黨的產生以至發展確是有關係的。但是一般的歷史背景與部份的領導人物的相同是不是中共興起的充足條件呢？至少我個人不敢作肯定的答案。領袖人物的相同祇是歷史的偶然而非必然，根本沒有討論的價值；祇有反傳統的風氣一點才似乎與中共的興起有着比較密切的關係。若作更進一步地分析，反傳統與共產主義事實上也還是偶然連在一起的；太平天國時代中國已經開始反傳統了，太平天國並不曾帶來共產主義；變法運動時代譚嗣同、梁啓超已經很熱烈地攻擊中國傳統文化了，而變法運動之後依然不曾立刻掀起共產主義的潮流。這些淺近的史實給我們指出，反傳統與共產主義之間同樣沒有必然的關係。共產主義可以伴隨反傳統運

動而出現；反傳統運動却不必會帶來共產主義。反傳統運動也可以為共產主義盡開路之功，而共產主義之興起却並不必然要反傳統運動為之前導。因此即使我們承認「五四」運動所開的反傳統風氣曾經促成了中共的興起，我們依然不敢相信：如果沒有「五四」中國便不會產生共產主義，這樣看來，根據中共之興起來否定「五四」的歷史意義顯然也是一種錯誤。

但是換一個角度看，問題還是存在的。憎惡「五四」運動的人會反駁我們：『你說「五四」運動的反傳統風氣與共產主義的興起之間沒有必然關係，但在歷史過程上，這二者畢竟打成了一片。因此中共的勝利，中國文化之被毀滅，至少這種反傳統的風氣是不能辭其咎的。』要解答這一質問，我們就得對反傳統的意義之本身再加分析。不幸得很，「反傳統」在近代中國又是一個含義不清的名詞。「反傳統」至少會有兩種不同的形態；徹底而全面的反傳統和有保留的反傳統。而「五四」時代的反傳統，就我個人的了解，確是有保留有限度的，並且還是以承認中國文化的存在價值為前提的。徹底而全面的推翻中國文化其實不是別人，乃是後來的中國共產黨。這一極重要的差別通常是被人們忽視了，它二者竟同在「反傳統」概念之下混成模糊的一片。當然，中共的全部否定中國文化是稍有良知的中國人所無法苟同的。但是有限度、有保留的再造中國文化又是不是有必要呢？這問題我們還得重新檢討一番。首先我們要問，什麼是文化？文化，撇開它的抽象意義或價值不談，乃是一群長期地共同生活在一起的人民，為了維持並改進他們的共同生存而發展出來的一切創造的總和。從這一方面看，文化也可以說是人們求生的一種手段。因之，如果某一文化不能滿足它的人民求生的基本要求，那麼這一文化本身便不能不有所改變。近代中國文化，至少在這種意義上，已到了非改變不可的境地。而中國文化之所以要改變則又不是它自

身發展的自然歸趨，它的原因不是內在的而是外鑠的。換句話說，這是西方文化入侵的結果。在這樣情形之下，中國文化的改造便不僅是如何對內完成自身發展的問題，同時還必須是對外怎樣與整個世界文化——主要是西方文化——求配合的問題。在這種關聯上，中國文化的再造和西方文化的發展便無法分開了。但文化是具有保守性和排他性的，你要改造它，它會反抗；你要它接受外來東西，它會拒絕。而且，文化的傳統愈深厚，這種保守性與排他性就愈嚴厲。「五四」時代的反傳統運動，一方面固然是要淸除中國長期歷史發展中所產生的罪惡渣滓，另一方面也正是要克服這種文化的保守性與排他性。在這樣的特殊限制下的反傳統運動，我實在看不出有什麼不對的地方。

這不是說「五四」運動一點錯誤也沒有，但「五四」運動的錯誤主要不在反傳統這一方面。「五四」的錯誤在那裡？簡單地說，是在於它未能建立起接受西方文化的正確態度，未能瞭解文化的再造不在形式而在精神，不在軀殼而在生命；並且它所提出的「全盤西化」的偏激口號也因過於損傷民族自尊心而無法為一般人所接受。「五四」運動為什麼有這樣的錯誤呢？最根本、最重要的原因是我們太忽略了對自己的瞭解。我在前面曾指出：中西文化接觸四百年來，我們對西方文化的認識愈來愈正確，而我們對於中西文化如何求配合一點却愈陷入錯誤的深淵之中。追源溯始，這實在是由於不瞭解自己所致。在未接觸西方文化之前，中國有它自己數千年相傳的一套生活律則與行為規範；人們只要熟悉於這些知識，在傳統處境中便可以應付裕如。但是鴉片戰爭以後，我們閉關自守的局面被打破了，西方文化侵入了我們的生活圈子，中國文化早已起了性質的變化；而我們對於這變化却並不自覺，因之對於自己文化的認識也依然停留在舊日的階段。社

會的處境已改，而我們應付處境的知識未變，這就難怪每個人都感覺矛盾，什麼事都對不起頭來了！由於不瞭解自己，所以一會兒自傲自大，以學習西方文化爲恥辱；一會兒竟又自卑自賤，恨不能立刻變成白種民族。由於不瞭解自己，所以有人說近代中國是封建社會，有人說是資本主義社會，有人說是次殖民地社會，又有人說是半殖民地社會……聚訟紛紜，莫衷一是，而近代中國社會却變成了一個不可了解的怪物！一個人喪失了獨立的人格自然會東歪西倒，不能自主；一個國家喪失了國格也同樣不會例外。這種錯誤雖不始於「五四」運動，但「五四運動」的極端疑古精神也確曾加深了這種錯誤。我們把「五四」運動配合到四百年中西文化接觸的整個歷史中去瞭解，我們顯然對於它的功罪有了比較客觀的認識：它一方面曾把中西文化的交流推到一個新的階段，另一方面却也因加深了對中國文化本身的誤解而使中西文化的融和錯亂了步驟。我們重新檢討「五四」運動並不僅是對以往的憑弔，更重要的，我們要爲中國文化的前途摸索出一條獨立發展的大道。我們深信，經過「中體西用」和「全盤西化」兩個極端的錯誤與試驗之後，我們已有信心可以展開中西文化接觸的最後的新階段——完成中西文化的眞正有生命的融和！

二

關於紀念「五四」運動的文字，三十六年來不斷有人撰寫，如果我們可能把所有這些文字收集起來，恐怕已非「汗牛充棟」這類字眼所能够形容。可是儘管紀念文字的數量是如此的驚人，眞正能發人深省，而有助於人們對此一運動的意義作更進一層的瞭解者，却寥寥無幾；絕大多數

的文字都流爲應時性的官樣文章。因此，我們一方面固然嫌這類紀念文字太多，而另一方面則又深感它太少。我這篇短文之撰寫雖亦有其應時的動機，但總希望能多少有點加深人們對「五四」意義之認識的作用。

「五四」運動的意義甚多，人們從任何角度上去觀察它，都可得到一種「意義」。因爲它本是一個全面性的文化運動，而文化則是無所不包的。作爲文化運動，過去很多人都把它與西方十四至十六世紀的文藝復興（Renaissance）相提並論，我個人一度也曾持此看法。當然，「五四」和文藝復興都同樣是文化運動，後者開啓了近代西方文明的門徑，而前者亦是中國人在長期摸索近代與世界化過程中的一個最重要的里程碑。但往深一層看，這兩大運動却又是如此的不同，尤其是在根本精神上。文藝復興是一個人文主義的運動，而且上承古希臘時代的文學與藝術的自由活潑精神而來；故徹頭徹腦地是在西方文化發展的內在要求上產生的運動。「五四」運動則不然，它不是在人文主義精神的支配下展開的，而是一種極端個人主義的運動，更是一種徹底反傳統文化的運動。最後同時也是最重要的，它並非出於中國文化自身發展的迫切需要，而是對於近代西方文化的衝擊的强烈回應。文藝復興的人文主義雖亦涵攝了個人主義的原則，但此原則在整個人文精神的安排下却未曾走上極端化的途徑。「五四」的個人主義上面則沒有任何更高的精神，其本身即是唯一的指導原則。我們之所以要指出中西這兩大文化運動的異趣處，並不含有貶抑某一方面的意思。我們只是要說明：這兩大運動由於客觀環境與主觀願望的歧異，遂產生了極不相同的結果；文藝復興成就了近四五百年來輝煌的西方近代文明；而「五四」精神的發展竟使中國人民陷入共產極權主義的統治之下。這種現實，消極方面激起我們無限沉重的反省心；積

極方面，則益使我們感覺有重新估定「五四」的文化價值的必要。

「五四」運動的根本問題乃是如何除中國文化之「舊」而取西方文化之「新」。這裡便表現出「五四」的偉大意義之一：文化的自覺。中西文化的接觸最早可追溯至明代，但早期的接觸並未產生重要的文化後果，可以不論。西方文化直接對中國發生影響無疑應以一八四〇年的中英鴉片戰爭爲開端。中國文化由於長期閉關自守的結果，已養成一種夜郎自大式的文化上唯我獨尊的觀念（Cultural Solipsism），以中國爲世界文化之中心，環繞着中國以外的國家則都被看成「夷狄」，是野蠻的民族。自鴉片戰爭以後，中國一再爲西方各國所戰敗，於是才開始逐漸追求對西方文化的瞭解，以及在西方文化對照之下作自我反省。這便是文化的自覺。這種自覺在「五四」以前雖已分散地與孤立地表現在某些智識份子的身上，但一般地說，直到「五四」才正式形成整個民族文化的普遍覺醒。在「五四」以前，我們已有過太平天國、洋務、立憲、以至辛亥革命等一連串的社會政治運動；這些運動固然都有促進中國走向近代文化的重要作用，可是其中沒有一個運動曾經接觸到問題的核心，因而最多也只能有表面的成就。就某種意義言之，「五四」運動在今天看來當然也可能有着很大的弊病，不過它把近代中國的問題歸結到文化的再造上，却不能不說是一極大的進步，同時也的確搔到了痛癢處。在消極方面，「五四」的文化運動者要「打倒孔家店」與「吃人禮教」，並要以「科學方法整理國故」，要「重新估定一切價值」；在積極方面，他們則追求西方近代文明的主要成果——科學與民主。前一方面是他們對中國文化經過一番自覺的瞭解所獲得的結論，後一方面是他們對西方文化加以客觀地體認後所作的選擇。姑無論我們是否同意「五四」運動所提出來的解決中國問題的具體答案，我們不得不承認他們能在根本文化問題

上用心的巨大意義與崇高價值。

但是從客觀結果看，「五四」的理想的確都幻滅了，而且今天中國已完全走上反科學、反民主的極權道路。我們究該怎樣解釋這一歷史現象呢？我反對把中共的興起完全歸咎於新文化運動倡導者的身上。當時的客觀環境與近百年來的中國歷史實應負擔主要的責任。中共雖然承「五四」的潮流而起，然而新文化運動的倡導者如胡適之先生等，早在陳獨秀所領導的馬克思主義研究會產生時即已站在純正的自由主義者立場對馬克思主義加以迎擊。其後共產主義之形成一政治力量而逐漸發展爲有武力的政黨，其責任更顯然不在「五四」運動，而必須由近數十年在政治上得勢的集團承擔。這幾十年的政治史猶歷歷在目，任何人都可以自思得之，用不着多說。這裡應該討論的乃是「五四」運動到底有什麼缺憾。籠統地說：「五四」的缺憾在於：它雖已摸索到中國問題的文化根源並表現了中國民族文化的覺醒，可是它對文化問題本身的認識却並不深切，而且其中還夾雜着一片强烈的怨恨之情，阻礙了人們的正確視線！原因是自從鴉片戰爭以來中國便一直處在外有强敵內有國賊的交迫之下，「五四」運動的「內除國賊外抗强權」的口號已足以說明這種怨恨之情之所自生。文化運動需要長時期客觀條件的培養與冷靜的理智的指導；而這兩點竟都是「五四」運動所缺乏的時代背景。因此，我們雖很難有確鑿的證據，但却有充分的理由推測出這一個具體的結論：「五四」乃是一個早熟的文化運動，不但先天不足而且後天失調。

我們試再反觀西方的文藝復興運動。文藝復興乃是一個自然成長的文化運動，在它發生之前已有某種程度上的政治、經濟、社會的局部轉變，預爲它的降臨舖路。並且它的運動是經歷了整整兩三個世紀之久，這才是文化運動的正常形態，不像「五四」運動最初是爆發在政治問題上

的，而且也表現爲政治運動的方式。我們可以說，文藝復興是在從容不迫狀態下穩步發展起來的，而「五四」則是在惶惶不可終日的處境中突然發生的。這種歷史背景與客觀環境的不同便在根本上決定了它二者在終極結果上的差異。有了這種基本瞭解之後，我們便可以進一步反省「五四」在文化運動上的缺點，並探索我們今後文化運動的方向。

抽象地說：作爲一種文化運動，「五四」的根本毛病在於有「破」無「立」，或祇能「除舊」未能「更新」。這也是一個早熟的文化運動所無法避免之病症。從社會史的觀點看，近百年來的中國史，正與春秋戰國時代一樣，是一連串社會解體的過程。伴隨着社會解體而來的則是社會重建運動。因此，太平天國以來的歷次運動都涵有正面與反面兩重涵義：一方面意味着舊社會的解體，另一方面意味着新社會的重建。可是由於我們在積極方面所具備的客觀與主觀條件都太不足，故每一次運動都是正面的成就極小而反面之表現甚大。換言之，建設少而破壞多。「五四」運動至少在這一點上也未能例外。文化運動所要做的正面建設工作便是如何建立一種完整的新精神，以代替已失去人們信仰的陳舊意理（Ideology）。「五四」運動所提出「打倒孔家店」、「打倒舊禮敎」都祇是破壞性的；而白話文的提倡則只是文體的改良，根本不能滿足人們的全部精神要求。至於民主與科學，在當時仍只是口號，沒有堅實的理論根據，更沒有一種更高的精神可以綜攝此二者如文藝復興的人文主義那樣！胡適之先生所提倡的實驗主義也僅能算作思想工具，不足以代替中國舊意理所佔據的重要地位。如果我們也可以在當時找到一種共同的精神的話，這精神只能是極端的個人主義。當時的進步智識份子都特別要求個性解放，獨立精神，並反對一切權威。易卜生的娜拉遂成爲時代的偶像人物。娜拉不願作丈夫的妻子，而要獨立地做一個社會女

性，於是走出家庭。當時提倡個人主義者便援引娜拉爲例以反對中國傳統的家庭主義，要年青人不再作父母的兒女，一齊走進社會去！他們由於憎惡中國傳統不合理的倫常關係，竟至連帶及於仇視一切人與人的關係；在他們眼中只有孤立的個人而沒有整體的社會。社會被分解爲一個個的個人，這正說明了中國社會仍在解體階段未達於重建之境！這與文藝復興時在人文精神支配下的個人主義完全不同。

如果「五四」運動僅僅是有「破」無「立」，則仍可以在積極方面無大過。不幸這一原來是「除舊」的運動却普遍地被人們當作「更新」的運動來接受的！而實際上它本身便缺乏一種完整的新精神；當時人所認爲的「新」，據我們的分析則依然是破壞性的。民主與科學雖已比較上够得上新精神的資格。可惜當時人都把它們當作一種口號而非眞正的信仰，同時對於它們的哲學意義亦不甚了了。「五四」運動，一方面既徹底剷除了中國的舊傳統，又給予人們無限西方文化的新希望，而另一方面它在眞正新文化社會的建立上竟空無所有。關於這一點，「五四」以後的中國學術思想界情形便是最好的例證；學術界從「整理國故」，「重估一切價值」逐漸萎縮到四分五裂的「小考據」之路——即梁任公所謂「狹而深」的研究路線。學術思想界既不能盡其指導社會的責任，而社會的精神需要又復與日俱增，此一「哲學的貧困」之空隙遂恰好爲極權的共產主義所乘。「五四」運動於此實亦無以辭其咎。

必須指出，我們這一對於「五四」的責難，與一般文化復古論者之憎恨「五四」實有其本質上的差異。因爲我們已在基本上承認它所具有的文化運動的歷史意義的價值；我們的責難純是出乎「春秋責賢者」的求全責備之心。尤有進者，我們是站在繼承「五四」文化運動所應有精神而

在更高的意義上加以推進的立場上來省察它的；因之，它的缺憾便正是我們今天的文化運動所當努力以赴的所在。相反地，如果我們只知一味盲目地歌頌「五四」，表面上好像是文化進步的維護者，實際上却恰恰是另一類型的復古主義者，並因而阻礙着中國文化的進步！

在西方文藝復興運動的對照下，對於「五四」的省察至少已啓示了我們今後文化運動的發展方向：我們雖仍然要追求民主與科學的實現，但是我們必須把這二者安放在新人文運動的一般基礎之上；因爲民主與科學都只有在眞正地「尊重並提高人的價值」上才發生文化的意義。文化運動的成敗最後繫於它能否在自己文化中生根；因之，它發生的原因雖可以是外鑠的，它最終的成就却必須是內在的。中國必須接受西方的文化，這一點已無可疑。同時中國必須站在完成自己文化的內在發展上接受西方文化，而決不能也不應走上「全盤西化」的方向，這一點也已能獲得多數人的瞭解。從這兩個前提出發，我們的文化運動便必須朝着求致中西文化有生命的眞實融合的方向邁進。在這一方面，中國傳統的人文精神在一定的程度上，正是貫通中西文化的主要關鍵所在。最後，西方文藝復興之上承希臘羅馬的古典精神已指示出我們在文化再造的過程中也決不能並且也不應該採取仇視一切文化傳統的錯誤態度。羅馬不是一天造成的，文化再造更不是在短時期內可以有成效的。撇開自己文化中的許多根本問題不管，一味向西方文化求乞萬靈藥，而妄想於一夜之間重建一個嶄新的文化(如全盤西化論者與共產主義者)，正表示出我們解決文化問題在精神態度上的輕鬆、散漫、與卑屈，在思想上的空虛、懶惰、與缺乏創造力。由此可見我們的文化運動還不僅是在橫的方面求如何融解中西之衝突，在縱的方面更要求如何貫通古今之變。一言以蔽之，中國近百年來的歷次運動自太平天國至「五四」運動，以迄今日共產極權之建立，所表

現的都是中國社會解體的過程，在文化上的意義都是反面的、消極的、破壞的，這種反面的工作已經做得太多了，因此我們今天的文化運動已決不能也不應再停滯在消極的意義上，而只有在積極的意義上求正面的表現——社會文化各方面之重建！能如此，我們的文化運動才眞可以繼「五四」之「破」而有所「立」，才可以逐漸成就西方文藝復與所盛開的文化果實，(雖然在中國文化史上所佔據的地位，「五四」至今的文化運動並不必同於文藝復與之於西方，而當在理念上涵蓋並超越文藝復與。)這是我們的文化運動之所以要稱爲「新人文主義運動」的根本原因，也是我們今後紀念「五四」運動所當採取的唯一可能的方式！

一九五五年「五四」之晨



我對中國問題的反省

上月初，我曾應「人生」編輯部之約寫了一篇「五四」運動再檢討的文字。這篇文字的撰寫事前頗使我躊躇，因爲它要牽涉到很多近代中國學術思想界所不曾解決的重大問題。在寫作過程中，我腦海中雖然不斷地有新觀念湧現，但由於篇幅所限，也無法盡情發揮；尤其是在中西文化應如何求配合的方面，簡直等於沒有說什麼。這一漏洞遂使得我那篇文字成爲一種純粹應時性的東西了。我原打算接着再寫一二篇文字，發揮我對於這一問題的正面意見，後來也因爲事忙未暇動手。前幾天王貴之先生告訴我，臺灣居浩然先生給他的信上曾談到對我那篇文字的感想。大意是說：我雖反對中體西用的文化論，而我的看法却仍和中體西用論距離很近；最後居先生慨然的說：中體西用論是沒有前途的！我絕對承認中體西用論毫無前途可言，但我的看法是否也是中體西用論的變相呢？這問題引起了我深切的反省。後來我和幾位比較傾向中國文化的朋友談到這個

問題，他們却說我的論點是一種比較緩和的「全盤西化論」。同樣一篇文章，激進的人嫌我太本位，保守的人又說我太西化。我眞的陷入兩面不討好的尷尬局面中去了。首先我願意承認，我在寫那篇文章時，情感上確有着很濃厚的調和傾向——我希望中西文化這一長期而又無結果的爭論可以獲得根本的解決。然而和事老的工作畢竟不容易做得好的，因之，我的文章所遭遇的左右夾攻也可以說是必然的。朋友們持以責難我的論據雖未必能使我心服，但却激發了我個人對此問題重新考慮的興趣。這樣，我始覺悟到，我們在根本態度上有改變的必要。因此在這篇論文裏，我依然不想對中西文化如何求配合一點從正面加以說明；我祇想談談我們究竟應該採取什麼態度，以及我們所以要改變態度的理由何在。

首先我要說的便是：我們這幾十年來對於中西文化問題的爭論已經陷入了「文字障」之中。爭論的雙方對「文化」、「中國文化」、「西方文化」等等堂皇的名詞既都沒有清晰的概念，而同時却各自殘守着一己的陣營，不肯細察對方的論點或分析敵我雙方的議論的實際內容。譬如全盤西化論者祇知一口咬定「西方文化」四個大字，要把中國變成一個百分之百的西化國家；他們似乎並不曾仔細想過：西方文化究竟代表着一些什麼東西，這些東西是怎樣產生的，這些東西如何才能够移植到中國來，以及中國又是否可以全部接受這些東西？同樣地，本位文化論者也是死命地抱住「中國文化」這塊大招牌不放，以爲祇要救得住「中國文化」的存在，中國才可以不亡，才可以重新站起來。至於中國文化的確切涵義如何，它爲什麼弄得百病叢生，以及它怎樣才可以繼續存在下去種種問題，本位文化論者也不曾給我們以明白的答案。不但如此，雙方對於「文化」這一概念也缺乏一種共同承認的內涵作爲討論的基礎。試想在這樣情形之下，我們怎能希

望討論可以產生任何滿意的結果呢？尤其荒唐的是，在這種認識不够，概念模糊的基礎上，有些人甚至更進一步地賦予中西文化以籠統而抽象的意義，然後再根據這種妄加的意義去衡定中西文化的價值。例如梁漱溟先生在其「東西文化及其哲學」中便把中、西、印三種文化歸納成下面三條公式：

西方文化是以意欲向前要求爲根本精神的。

中國文化是以意欲自爲調和持中爲其根本精神的。

印度文化是以意欲反身向後要求爲其根本精神的。

稍有科學頭腦的人都應該可以看出這是一種多麼危險的文化研究法！我自然不是否定一切文化的哲學意義，或每一特殊文化的特殊精神，但這種意義、這種精神畢竟不是純主觀的臆測可以獲致的；而且在客觀史實沒有弄清楚之前，這類「意義」或「精神」的應用尤其帶着絕大的危險性。極右的復古論者和極左的唯物史觀者所立下的榜樣，已很够我們的警惕了。從這種不認眞、不分析的態度中產生的模糊籠統的文化觀念，遂使得中西文化之爭延續了幾十年之久而沒有顯著的進步，大多數智識份子也始終連一些最基本的文化觀念都還不曾建立起來。這種觀念上混亂的一部份現實結果，便是若干缺乏眞知灼見的智識份子把共產主義當作最新的西方文化來接受、來傳佈，終至造成今天的悲慘局面。這樣，不僅歷來中西文化之爭的種種問題完全架了空，就是中國究竟怎樣維持它的生存的最起碼要求也還沒有着落；而中西文化之爭的本身却仍然懸而未決！清談誤國好像並不曾在人們的心頭留下半點慘痛的傷痕，激起一絲懺悔的意念。這種恥辱比亡國滅種也不知要大多少倍！

我之所以說中西文化之爭已陷入了文字障，便正是因爲人們祇知閉上眼睛在紙上談文化，而無視於它的活生生的內容。這種抱着空洞而混亂的文化觀念來談問題的態度，使得爭論的雙方愈來愈趨極端：各人對於自己所持的見解形成了一種牢不可破的執着。我在「五四運動的再檢討」一中曾說：「五四運動以前我們並不曾自覺地意識到中國與西方的問題已經成爲文化的問題，那就是說我們祇知道要學學西方的科學技術，而不瞭解中國文化的傳統形態需要全面而徹底地加以改造。五四以後我們至少已大大地邁進了一步。」但是由於我後來感到人們對「文化」一詞的瞭解太過模糊，因之，我認爲甚至中國問題是一種文化問題的說法都需要重加考慮。不過應該說明：我並不是否認中國問題的文化性質；相反地，正是因爲文化一詞的涵義太廣泛了，人們常常把一切問題都稱之爲文化問題；結果任何具體的問題都被這頂大帽子遮住了它的廬山眞面目，顯不出獨特意義來了。因此，如果不是經過很深刻的思考並時時懷着高度的自覺心，那麼任意地說中國問題是文化問題，便免不了有抹殺實際問題的絕大危險。這便是我個人對於中國問題的反省的始點。

然而近代中國確實發生了許許多多問題，這是客觀事實。這些問題能否很好地獲得解決，將會重大地影響到中國未來的命運。那麼這些問題究竟具有什麼性質呢？爲了避免無謂的意氣之爭、文字之爭，我不願意再抬出文化的招牌；我覺得我們應該換一個新的角度來看問題。在未提出對中國問題的新態度之前，讓我們先檢討一下：過去的觀點究竟有沒有不充份、甚至錯誤的地方。首先我們認爲把近代中國的一切問題都歸之於文化問題的範疇之中，基本上已犯了一個大毛病，那就是：祇知在人類已往的歷史、已有的成就中打算盤；這是一種向後看問題的態度。雖然

人類文化的創造是日積月累的，現在與未來都離不開過去；但歷史對於人類畢竟是具有雙重意義的：它有其推動人類未來進步的部份，也有其阻礙文明發展的部份。並且即使是那具有進步意義的歷史，也祇能是人類創造未來的必須條件，而不是充足條件。所以「文化」一辭並不能說明近代中國問題的全部性質。其次，基於上述的弊端，我們無形中又發展出一套機械的、僵死的文化觀，把中西文化都看成具有一定數量的東西。因之，在本位文化論者的心中，如果我們接受西方文化在比重上達到超過了自己文化的程度因而形成喧賓奪主的局面時，中國文化就難免要毀滅了。同樣地，全盤西化論者認為中國除非不西化，如果要西化的話，那就得西化到百分之百的程度：所以全盤西化論者最後竟至討論到飲食、禮節是否也要全盤西化的問題上去了。（如「見女人脫帽子，見男人是否也應脫帽子」之類。）這些觀念，分析到最後，都顯然是由於機械的僵死的文化觀在作祟的緣故。而同時，過去一切企圖調和中西文化的人也都未能跳出這一錯誤觀念的影響：「中立者」以為五十分西化五十分中國文化是合理的解決辦法；偏向西方者以為西方文化應占百分之六十以上的成份：偏向中國者則以為中國文化至少也得保留一大半。總之，他們的思想冥冥中都在受着數量觀念的支配。此外，中體西用論者又把文化看作沒有生命的東西，以為文化本身，可以隨便拆散隨便配搭。綜合上面的分析，我們實無法不承認這些觀念都多少具有機械的、僵死的性質。最後，從上述第二種錯誤中復引申出另一幼稚見解，即把中西文化的配合當作可以由我們事先完全計劃好的事體。文化的本身已經很不簡單了，而文化的交流與融合則尤為複雜。一般地說，文化問題的發生，必然是先於人們對它的注意。中西文化的問題自然也無從例外。早在我們還沒有討論中西文化如何求配合之前，這二者事實上已經在不斷的接觸中逐漸地融化

了。但是由於這種客觀事實並不能滿足我們的主觀需要，於是我們便要加上一種人工的力量去促使中西文化的配合向我們所希望的方向發展。所以，認眞說來這問題乃是有着主觀與客觀方面的：一方面，我們固然應該信賴我們自己的創造力，相信我們可以開創歷史、再造文明；然而另一方面，我們也不能不承認客觀的事實多少會成爲我們理想的一重限制。因之，當我們在討論、探究中西文化怎樣求配合的時候，它二者依然是在循着一定的客觀軌跡作自我的滙通。這正如兩條大河的合流一樣，也許我們覺得合流以後的水道不適於農田的灌溉，甚至還損害着農作物的生長，因而要用人力去開一條新的水道。但在我們開河計劃沒有決定，以致還不能動手以前，河水是決不會停止在合流的地方等待我們的。

對於過去的文化觀點作了初步的批評之後，接着我們就應該正面提出我們所要建立的新態度來了。第一步，我想從消極方面說明我們所以要改變態度的理由。我們認爲，我們現在對中西文化問題的認識實已比過去的人深刻得多，讀者當可以從上面三點批判中看出來。因此我們所要建立的新態度，基本上是揚棄了過去的種種觀念。過去討論中西文化問題的人大體上可以分爲三派：極端本位派，全盤西化派，和調和折衷派。我們和這三派究竟有些什麼不同呢？這是我們必須說明的。我們不能同意本位文化論的理由很簡單：中國傳統文化到了近代事實上已絕對不能應付中國人的客觀需要；換句話說，它已不足維持我們的生存與幸福。過去的中國人，在閉關自守的處境中，至少還可以憑着「克己」、「知足」等觀念在匱乏社會裡謀取最低限度的生活；而自海禁大開以後，這一點可憐的辦法也竟徹底的破產了：傳統文化中已很難找出可以抗拒帝國主義侵略的因素。自淸末的洋務運動起的歷次改革與革命都給我們指出了這一點。所以極端本位文化

論的破產最早；張之洞所提出的「中學爲體，西學爲用」的口號儘管在基本態度上和極端本位派一致，但至少在表面上已承認了中國文化之不足。到了今天已經沒有任何中國人敢保持這種頑固的態度了。我們反對全盤西化論的理由也是直截了當的：如果我們承認文化是長期地共同生活在一起的人們，爲了維持並改進他們的共同生存，所發展出來的創造的累積，那麼它顯然便不可能一夜之間被完全推翻而代之以另一種文化。所以連很傾慕西方文化的胡適之先生也不能不承認：「中國的舊文化的惰性實在大的可怕，我們正可以不必替『中國本位』擔憂。我們肯往前看的人們，應該虛心接受這個科學工藝的世界文化和它背後的精神文明，讓那個世界文化充分和我們的老文化自由接觸，自由切磋琢磨，借它的朝氣銳氣來打掉一點我們的老文化的惰性和暮氣。將來文化大變動的結晶品當然是一個中國本位的文化，那是毫無可疑的。如果我們的老文化裡眞有無價之寶，禁得起外來勢力的洗滌衝擊的，那一部份不可磨滅的文化將來自然會因這一番科學的淘洗而格外發揮光大的。」（試評所謂『中國本位的文化建設』）由此可見稍爲瞭解文化本質的人是不會把中西文化的融合看作一成不變的死問題的。因此，全盤西化論也沒有能存在多久就被人放棄了。現在仍然持着這種幼稚見解的祇有共產黨人，他們的前途如何呢？我想時間會給予我們答案的。這些最基本的，同時也是任何有理性的人所必須承認的常識，使得我們無法相信極端本位派和全盤西化派的文化論會有絲毫前途可言。

但是我們否定上述這兩派的理論是輕而易擧之事；因爲現在絕大多數中國智識份子都已有了這種瞭解。我們的最大困難是在於使人們更進一步認淸我們的觀點和折衷派的根本差異所在。儘管人們消極方面都知道極端本位與全盤西化都是行不通的死路，但當我們在這兩者之外提出一個

新的見解時，人們最初由於舊觀念的作祟却往往會以「無原則的調和論」目之。這一成見如果不能打破，勢必嚴重地阻礙着我們通向眞理之路。在這裡，還是讓我們從檢討調和折衷派的錯誤來開始討論吧！調和派的最大錯誤還是在於我們前面所說的機械的、僵死的文化觀點；在這種觀點的籠罩之下，人們的視線自然祇能局限於空洞的文字之中，而看不到實際問題的解決之道了。他們既不懂得社會的整體性，又不明白文化的複雜性與生命性（它是活在人們日常的生活方式之中的）；而復妄想將中西文化作任意的加減，眞是愚昧無知之至。復次，調和派對於解決中西文化衝突的態度是從純情感上的和解觀點出發的；他們直覺地感到這種衝突是要不得的，應該加以制止。於是他們便主觀地、片面地主張將西方文化的某些部份（如科學、民主政治等）和中國文化中的某些部份（倫理制度、仁愛思想等）加在一起，湊成一個「中西合璧的新文化」。（調和派之中也有各種分歧；一般地說，偏重中國文化的多是中體西用論者，偏重西方化的則成了程度不同的不徹底的西化論者。）他們根本不瞭解，這不祇是一個主觀上「應當」如何的問題，同時還是一個客觀上「必須」如何的問題。

我們所持以認識文化問題的觀點便恰恰和以上三派相反：第一、我們認爲文化是有生命的不可分的整體；因此文化的變動勢必牽一髮而動全身。當兩種文化發生接觸之後，如果其中某一方面因受到刺激而需要改變時，那麼它的改變一定會是全面性的，深入每一個細胞的。這可以說是一種化學變化，其結果乃是「化合」而非「混合」。文化所受到的刺激愈大，也就是吸收新的成份愈多，則其變化也愈顯著、愈基本。（注意：刺激可包括內在的與外在的兩種，同時某一文化與另一文化相接觸，是否會構成刺激須看此兩種文化的性質、程度、以及接觸的方式等而定。）

第二、文化的內容是極其繁複的，它的變動雖然通體相關，但這種變動却不是沒有重心以致令人無從捉摸的；換句話說，它在特定時間與空間中是表現爲某些凸出的問題的。因此我們不願意同時也可不能僅僅憑着一個空洞的理論來解決這些具體的問題。當然我們也需要一種綜合性的原則以爲解決個別問題的最後根據，但更重要的還是在於把握問題的重心，並進而對具體的問題及其解決之道作精密的分析與研究。第三、我們深知文化是不斷發展的，並且它的發展在一定的程度內是能够爲人的主觀努力所支配的。因此，文化的再造便不能完全以已往的歷史爲依歸；歷史祇是一種基礎，我們仍可以在此基礎之上自由選擇我們認爲最合理的發展路向。基於這一瞭解，我們對於中西文化的某些衝突，無論其爲本質上的或表面上的，都不必再懷着過多的憂慮。因爲一切衝突，在長期歷史過程中，都有消解的可能；兩種文化在過去與現在的衝突或矛盾不能證明它們在將來的關係究竟如何。第四、我們認定文化是人類爲了自己的生存與幸福而創造出來的成果，因之，從它與人的關係上看，人才是目的，文化乃是手段；不是人爲文化服務，而是文化爲人服務。文化的內容是隨時隨地，環繞着人的生存與幸福這一中心而變動着的。應該指出：這裡所說的「人」並不是指着孤立的個人而言的；它實涵攝着三個方面：一是人對於自己的關係，包括人應當如何發展自己才能和謀取自己的幸福等問題，一是人對於同時代的其他人的關係，即是人如何求致群與己的協調的問題；一是人對於過去和未來的人的問題，也就是張橫渠所謂「爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」的繼往開來的問題。必須同時對這三方面都能有合理的照顧的「人」才能創造文化，也祇有這種意義上的「人」才是文化服務的對象，是一切目的之最終極的目的。這種對於文化與人的關係的理解使得我們無法執着於抽象的文化招牌；我們絕不承認離開了人的

「文化」還有任何價值與意義。如果我們說：「我們要保衛某種文化」或「爲了某種文化的存續，我們應該犧牲自己的生命」，那麼這種文化便必然是爲上述的「人」所需要的文化。這一文化取捨的標準是過去討論文化問題的人們一向所忽視了的；而此種忽視則是中西文化之爭所以毫無結果的最根本原因之一。

我想這幾個最基本的觀點應該可以說明我們和過去各派——尤其是調和折衷派——的根本差異之所在了；同時也可以使人們瞭解我們所謂「中西文化的眞正有生命的融和」究竟有什麼根據了！基於這些認識，我們不妨在積極方面提出我們對中國問題的新的態度：我們的根本態度乃在於如何求致目前中國種種問題的解決，和未來的新中國的建立，而不是過去既存的中西文化怎樣獲得調和。我們相信祇要前面兩重問題解決了，那麼後一問題便自然沒有存在的餘地。這是一種向前看問題的態度。這種態度可以在無形中消弭中西文化之爭，而這兩大文化也將會在實踐中獲得根本的融和。關於未來的新中國究當具有一些什麼具體內容，這問題太大了。我暫不願在這裡表示意見。這裡我祇想提出個人從這些問題中所瞭解的一般原則來加以說明。根據前面所提出的態度，我們所看到的中國問題乃是一個「全面的社會重建」的問題。我們覺得用「社會重建」來代替「文化再造」至少可以避免一些無謂的意氣之爭。如果我們說中國舊文化已死了，那是稍有民族自尊心的人所不能忍受的；並且文化也的確用不上「死亡」「崩潰」之類的字樣。（有一位美國人 Peffer 便寫過一本書，名爲「中國文化之崩潰」（The Collapse of Chinese Civilization）因爲與文化相對待的乃是野蠻：因之說文化死了，其反面的意義便等於說人類回到了野蠻境地，這是說不通的。我雖承認「文化有生命」之說，但此「生命」二字不應解釋爲與個人自然生

命相同的意義；它意味着一群共同生活的人的生活方式的延續，如果這一群人沒有完全被自然災害所摧毀，而依然是代代相傳的，則其文化總是有生命的，是不會死亡的。假使我們說人類史上曾有過文化死亡的事實，那麼這種文化一定還脫離野蠻階段不久，還不曾完全長成（Not fully Developed）。即使如此，這種文化本身雖失去了直接的延續，它的影響却依然留在人間。例如古埃及文化儘管中斷了，歷史家還是承認它對後來歐洲文化的影響。從反面看情形也是一樣：人人都知道希臘文化是近代西方文化之祖，但今天的希臘及其人民却並不曾保住祖宗的輝煌的文化成果而加以發揚光大，因此我們現在要看希臘文化的生命決不能再在希臘本身去尋找，而得向歐洲其他進步的國家以至美洲去探求了。由此可知，文化生命是可以超越時間和空間的限制的。明乎此，我們便不用着過於為中國文化擔憂了：中國文化已經發展得如此成熟，存在得如此長遠，除非整個地球毀滅了，否則中國文化是不可能死亡的。消除了這一層憂慮之後，我們應該可以大膽地接受一些外國文化的精華，使我們這古老的文化獲得新的血液，增添新生的力量。

我這種說法其實已含有很濃厚的「文化再造」的意味；雖然就我個人的瞭解說「文化再造」一詞並不是絕對不能說的。為了避免使問題複雜化，我們還是檢討一下「社會重建」的涵義吧！社會重建是與社會解體相對待的名詞。西方文化已延續了二千年之久未嘗中斷，但西方社會在這兩千餘年間却有過數度的解體。這是中外歷史家所一致承認的事。不但西方如此，中國歷史上也有過社會解體的事實；春秋戰國時代便是最顯著的例證。社會解體驟聽似乎很可怕，其實却並不是死症；相反地，舊社會解體之後總是繼之以新社會的重建。誠然，在社會解體的時代，表面上一切都像沒有標準似的，社會呈現着混亂的狀態，人們的心靈也是四分五裂的。不過這究竟祇是

表面，骨子裡却有着一股歷史的潛流驅使社會從舊秩序走向新秩序。中國近百年來的歷史便正是一連串舊社會解體的歷程；這一歷程直到現在還沒有終結。它究竟還要經過多長的時間，現在也還無從預言。遠稽歷史，一個比較徹底的社會解體與重建前後總不免要跨越兩三百年之久。如果我們承認近代中國的變亂的性質確是一種社會解體，那麼我們說目前中國的問題乃是「全面社會重建的問題」便應該可以獲得普遍的接受了。社會重建自然沒有涵攝着與文化無關的意思；事實上，中國舊社會之解體主要乃是西方文化入侵的結果；而中國文化到了近代也的確顯得毛病百出。這些都可以說明社會重建同時也還是文化問題。不過「文化問題」之說太抽象，太空洞了，遠不如社會重建來得具體而實際；同時它更清晰地指出：我們對於解決中國問題的態度是向前看的，我們的問題不僅是如何繼往，更重要的還是如何開來。

我們既把中國問題具體地規定爲「社會重建」，那麼這一新社會的重建還有沒有什麼標準呢？我個人深思熟慮的結果，覺得下面兩項原則是必須具備的：那便是「世界化」與「現代化」。這兩項原則過去也曾有人分別提出過，但其涵義却和我們的瞭解頗不相同。而且這兩個名詞本身也是很空洞的，我們更不能不加以嚴格的界說。首先我要說明，這兩項標準祇是外在的標準，而非僅有的標準；然而在今天，這種外在標準如果不能牢牢地守住，中國社會的重建是絕不可能有實際成就的。「世界化」是就空間而言的；我們之所以把它當作社會重建的一種標準，乃是從我們的文化觀推衍出來的結論。我們認爲文化是人們生活的累積，每一文化雖受地理、氣候、以及民族性格等等不同的影響而形成獨特的樣式，但在大本大源處却都是一樣的。因此一切文化之間的「異」，祇是「小異」，它們之間的「同」則是「大同」。這種看法並非作者所杜撰，實已獲

得大多數文化史家的認可了。在世界日益縮小的今天，一切文化之間的歧異，更是一天一天地在消失中，它們之間的相同處却與日俱增。這樣，不但一切輝煌的物質文明，一切良好的社會制度都可以具有世界性，就是文學、藝術、宗教等高度的精神文化也能够衝破國家民族的樊籬了。由於這種事實，我們在重建一個新社會的時候，便無法不考慮到如何與世界文化求配合的問題。尤有進者，我們所謂的「世界化」並不僅僅止於這些已有的文化成果，它同時還包括着全世界絕大多數人民的共同要求在內。在這種情形下，世界化便不是、也不可能是完全採取西方的文化，我們自己好東西也同樣有保存與發展的價值。不但已有的世界文化的成績都可以供我們的選擇，一切他人尚未能實現的美好理想我們也有試驗的權利；這便是所謂「迎頭趕上」，不是永遠跟着別人走。孫中山先生早在中國還沒有資本主義的時候就提出「節制資本」的主張，希望畢政治革命與社會革命之功於一役，便是這個道理。「現代化」是就時間而言的。我說中國社會必須加以現代化，意思並不是像共產黨人一樣，誣蔑中國尙停留在中古的封建時代。本來上古、中古、近代、現代等等歷史階段，祇是史家爲便於記載而劃分出來的，並非一成不變的定律；因之，每一文化就其本身說都有它的「現代」。但在幾個文化比較之下，其中必然會有某一文化在某些方面走得快些，而另外若干文化則顯得落後的情形。因此從整個世界史的趨勢上着眼，我們也可以找出一個共同的現代階段；不過這種現代階段並不必然得以某一特殊文化爲標準罷了。近百年來中國與西方各國比較起來，至少在科學、經濟、政治諸方面是落後了，因而全面地看（因社會是一整體），中國的確已落在時代的後面。這種事實我想很少人能予以否認。這種所謂「現代化」正如「世界化」的觀念一樣，當然也不能看得太死；它的意義不應解釋爲「到現在爲止」，而含有最進

步的歷史潮流之義。但是歷史的潮流乃是人的主觀努力所能够推進的，因之，如果我們看到整個世界將有一個新的時代到來，而其他國家由於歷史或其他的原因一時尙不能開啓迎接新時代之門，那麼我們却正可以藉此全面社會重建的機緣使中國成爲新時代的開創者。這點道理很明顯，也不須多說。從上面的分析中可以看出：我們所謂「現代化」與「世界化」是可以和易經上所說的「湯武革命，順乎天而應乎人」的意義相通的：推進歷史的潮流不就是「順乎天」嗎？適合人民的普遍要求不就是「應乎人」嗎？孫中山曾拿這句話作革命兩字的注脚，而革命的最積極、最正確的意義則正是「全面的社會重建」，（參看拙著「民主革命論」，自由出版社印行）經過這一番解剖之後，我們覺得以「世界化」與「現代化」爲中國社會重建的兩大標準，大體上是可以成立的。

對於中國問題的反省，從中西文化問題談起，通過許多曲折的思維，我們終於達到了「中國問題乃是全面的社會重建的問題」這一結論。這結論是否有效呢？這在我個人完全是一種改變態度的初步嘗試，因此我不願意作正面的答復。這裡我必須指出的是：我之所以要換一個新的角度來看問題，主要是想對「中西文化的眞正有生命的融和」這一命題有所交代。現在我可以談談其中的關聯了。我已說過，過去中西文化問題所以爭辯不出結論來，是由於我們受了機械而僵死的文化觀的支配所致。我們沒有一個中心原則以爲衡量價値與決定取捨的客觀標準，祇知一味地執着於文字上的聚訟，中西文化如何取得有效配合的問題自然是無從找到答案的了。本文的根本企圖便在於尋出這一中心原則。本來中西文化的衝突之發生是因爲中國文化本身有了病症，不再能適應中國人民的生存需要；而人們對中西文化的爭論在動機上也多是因爲想使中國文化獲得新生

——最後的目的當然是想讓中國人民獲得更幸福的生活。但不幸久而久之，人們竟忘記了那最後的目的，而把中西文化問題的本身當作爭論的終極的意義：這樣一來，問題就越談越遠了。現在我們提出了「社會重建」的具體答案，因爲我們深感：社會解體是使得近代中國人陷溺在苦難的泥淖中的根本原因。因此我們便必須努力去再建新的中國社會。至少我個人相信：在「世界化」與「現代化」兩大原則支配下的中國社會重建，一方面既可以消弭中西文化的衝突，另一方面還可以使中西文化在實踐中日趨融和。環繞着這一中心原則，我們便不必再管什麼是中國的，什麼是西方的，我們祇須問什麼是中國社會重建所需要的。合乎這種需要的東西，我們不因它是外國的便拒絕接受；反乎這種需要的東西，我們也不因爲它是中國的便加以保留。這種態度一面揚棄了本位派、西化派、折衷派的一切弊端，一面却又綜合了以往各派討論中西文化問題者的所有優點。這才眞是黑格爾辯證法中所說的「合」哩！

本文因爲偏重在如何改變對中國問題的態度的討論，關於中國社會重建的具體內容方面則祇好仍付闕如。而且本文的篇幅也已不允許我多所論列。不過我想新中國的藍圖絕不應該是一兩個人筆下所能描繪得出的；這需要所有關心中國前途的人共同努力以赴。因之，作者祇希望本文能成爲一塊引玉之磚，藉以激起明智之士的討論興趣而已！



論文化的整體性

余英時

文化之爲一整體，原是一種自明的道理。可是這個道理，由於近代西方文化的日趨分散，已漸漸爲人們所忽視。而這種精神上的分散又反過來加深了近代文明的危機。自從西方文化侵入中國之後，中國學術界對於文化問題遂發生了濃厚的討論興趣。張之洞最早所提出「中學爲體、西學爲用」之說便是對於中西文化加以省察後的一種結論。「五四」運動以後，中西文化的爭論更趨激烈；約略言之可分爲三派：中國本位派、全盤西化派與調和折衷派。這種爭論的主要論點之一便是中西文化的異同問題，一涉及文化的異同，文化整體的問題便自然而然的顯露出來了。我們姑不論中西文化的不同究竟爲何，至少我們無法不承認這二者確是不同的。整個地看，中國文化與西方文化的差異固然很明顯；分別地看，一個中國人與一個西洋人之間也無疑存在着許多分歧，我們殊不難一望而知。我們常聽人說：「中國有中國的一套，西方有西方的一套」之類的話，

這「一套」是指什麼而言的呢？毫無疑問地是指的「文化」。文化是成「套」的，這「套」的學術名稱便是「整體」。由此可見文化的整體性根本便包含在文化的本質之中。

現在讓我們先引幾位文化學者對「文化」一辭所下的定義，也許可以幫助我們對此問題的了解。近代第一個在人類文化學中引用「文化」(Culture)這個名詞的乃是泰勒(E. B. Tylor)。泰氏在其一八七一年出版的「初民文化」(Primitive Culture)一書中，開宗明義地說：「文化乃是當個人爲社會一份子時所獲得的包括知識、信仰、藝術、道德、法律、風俗及其他才能習慣等複雜的整體(Complex whole)。」杜威在「自由與文化」中也說：「人類日常生活上的聯繫和共同生活的條件，這一種錯綜和複雜的關係，我們總稱之爲『文化』」；又說：「文化是一個錯綜的風俗習慣的結晶體，具有維持現狀的傾向。」杜氏這裡所一再强調的「錯綜的關係」以及「結晶」顯然就是指着文化的整體性而言的。功能學派大師馬林諾斯基(Bronislaw Malinowski)則說：「文化顯然是完整的全體(Integral whole)，其中包括器具與消費貨物，各種社群的憲章，人們的思想與工藝，信仰與習慣等。」(科學的文化論 Scientific Theory of Culture)。我想這幾位學者的文化界說已經可以使我們相信文化在本質上便具有整體性的事實了。肯定了這一點，我們就可以進而討論文化整體性本身所涵攝的種種問題。

在前面我們所引的幾個文化定義中，一方面雖都承認文化是一整體，而另一方面則又同時指出文化包括着各種具體的要素如習慣、風俗、道德……等，可見文化的內部原是分歧的。文化因素的種類極繁，我們很難一一地列舉出來。文化人類學中所列舉的文化因素有些祇適用於初民社會，而已爲今日高等文化所淘汰。如果我們要將古往今來各種文化中的因素加以抽象與分類，以

求出一種共同的文化要素，那麼，我們不妨接受錢穆先生在「文化學大義」裡所提出的「文化七要素」及其相互配合的說法。錢先生說：「我們屢次說過，文化是指的人類生活之總體，而人類生活則是多方面各種部門之配合。人類文化逐漸演進，則方面愈廣，部門愈雜。但扼要分析，我們仍可將人類生活之諸多形態分劃成七個大部門，我們此刻稱之爲文化七要素。古今中外各地區各民族，一切文化內容，將逃不出這七個要素之配合。……此文化要素，一經濟，二政治，三科學，四宗教，五道德，六文學，七藝術。此已包括盡了人類文化所能有的各部門與各方面。」錢先生這一番在整體中見分歧的話頗能把握住文化的本質。而文化的整體性也祇有在這種種紛歧的文化現象中才能顯示出意義。我們通常觀察一種文化，無論是西方文化或中國文化——最初總是覺得它的象態萬殊，眩人耳目，可是時間久了，我們又會發現每一個文化的確都有其獨特的個性，這個性表現在該文化中的每一個人以及每一事物上面。

但是近代有不少學者都漠視了文化的整體性，而祇看見其中的各種分歧。如果我們在政治、經濟、科學……等等文化因素之上再也看不見一個統攝各部份之整體，那麼我們在觀念上勢必會發生是否有某一因素爲整體文化的基礎的混亂。這種觀念上的混亂特別顯著地表現在歷史哲學方面。其中最具影響的乃是政治史觀〔如佛利門(Freeman)，西萊(Seeley)〕與經濟史觀(如馬克思)。前者以文化的基礎在政治，後者即以經濟爲文化發展的基本動力。在我們中國傳統的史學上，政治史觀一直佔據着統治地位，近數十年來唯物史觀又大行其道。這類歷史哲學也在一定程度上阻礙了人們對文化整體的認識。因之，我們要想瞭解文化整體，首先便得清除一切强調某種「唯一因素」的歷史觀。關於此點，我願意引證一點歷史文化的研究結果加以說明。韋思勒（Clark

Wissler）在他的「人與文化」（Man and Culture）的名著裡曾對政治、經濟等因素不能成爲文化的基礎一點，有所辯證。他說：「政治組織的成長是靠對其他政治組織的征服，而文化的征服則祇能出之於融和一途。尤有進者，政治組織的本身乃是文化的一種特性。……那麼僅僅是文化的特性之一的政治組織，如何能够爲文化全體建立起界限呢？這當然是不可能的，除非我們認爲它是整個文化結構的基礎。很多人的確都持着這種看法，但是我們已經看到這是不對的。」這番話已經澄清了文化整體與政治因素的一般關係。至於經濟因素，韋氏則認爲「可以想像的，雖然全世界都已採用了工廠的生產制度、航空運輸等等，但文化的重要分歧則依然存在。儘管這種分歧確已因此而減少，至少照目前的趨勢看我們的文化特性是愈益標準化了，因爲交易地區的擴大已使得商業需要這種標準化。可是我們並沒有理由相信，這種趨勢會很快地使文化本身走上某種一致的標準，這是因爲經濟狀況並非到處都是一樣，而且要想拉平這種狀況與改良大量不適宜的環境則將需要很長的時間。」韋氏否定經濟狀況的一致性可以決定各種文化之標準化，正是無形地打擊了唯物史觀的武斷教條。此外如湯因比，一方面指出技術改良與停滯並不必然與文明之興衰有關，另一方面認爲領土擴張與擴張終止倒恰恰像是和文明進步成反比例的。這無疑也是對於强調政治或經濟者的一種有力的否定。

韋思勒告訴我們：文化特性（Culture Traits）的普遍性並不能成爲使各種文化趨向一致的根據，無論這特性是政治、經濟、科學發明、或其他。在這一關聯上，我們接觸到了文化類型（Pattern or Type of Culture）的問題，而這問題則正是文化整體論所必須觸及的核心。這裡我們且試作一番分析。

我們都知道世界上曾有過各種不同類型的文化，即使在今天，人們也承認西方文化、中國文化、印度文化、阿拉伯文化是四個不同的文化系統。英人甄克思（Jenks）在其「社會通銓」（A History of Politics）中則將文化分爲游牧、耕稼、與工商之三型；湯因比指出人類已成長的文明便有二十一個之多！素羅金認爲文化有感覺的（Sensate）、理想的（Ideational）、混雙的（Eclectic）各種區別；達尼列夫斯基（N. I. Danilevsky）則有「文化歷史形態」（Cultural-historical Types）之劃分……。這種文化的分類頗多，我們也無法列舉。從這種分類的情形看，我們儘管可以不接受這些學者們的具體的分類方法，可是我們却無法不承認，每一文化的確都有其獨特的個性——所謂個性乃是就全體文化的相較而言的，若僅就每一文化的本身而論，這個性便恰恰是它的整體性。我們說文化是有個性的，每一文化都是獨特的，其主要意思並不是否認一切文化在物質基礎上的大體相同。根據人類學家的研究，不僅在物質方面如火的使用，弓箭的製造……等各種文化都是一樣的，甚至在某種程度的精神方面如若干禮俗、道德觀念、思想歷程……等也有着極大的相似性。這種大體相同是如何產生的呢？根本上乃由於人類文化在大本大源處原是相差不多的。馬林諾斯基在「什麼是文化」（What is Culture）一文中曾說：「無論我們考慮一個非常簡單的初民文化，或一個極其複雜而高度發展了的文化，我們都會碰到大量的設置，一部份是精神的，一部份是物質的，這些設置都是人們用以應付他們所面對的種種具體的、特殊的問題。而這些問題則都起於人具有隸屬於各種器官需要的身體，和他所居的環境，這環境一方面是他的至友，因爲它爲人類的創造提供了原料，一方面又是他的敵人，因爲它也庇護了許多與人爲敵的力量。」接着馬氏又列舉了各種文化在許多具體事實上如倫理、法律、工具、習慣

等的基本相同點。當然馬氏並不以此為文化的全部內涵，他祇稱此為「文化的物質基層」（The Material Substratum of Culture）。在這種基層上，所有文化確是大體一致的。韋思勒也說：「群聚的文化可以有種種界說，但所有的界說都常是一個意思：那便是部落的思想與事業的積累，一點不多，也一點不少。」〔按人類學裡所用「部落」（Tribe）一詞與我們通常的了解頗有出入，它並非祇是初民社會中的野蠻部落，而涵有政治獨立與團結的意義，我們亦可視之為「文化單位」，因此文明先進的國家民族也祇是一種「擴大了的部落」（Enlarged Tribe）。〕由此可見，人類文化在本源處的相同原是無可置疑的事。但這種本源處的相同卻顯然未能掩蓋了各種文化之間的差異，換言之，文化形態並非由其「物質基層」所決定：因為各種文化類型之異殊非「物質基層」之同所能解釋。唯物史觀否定文化類型之事實，認為一切文化之差異都祇是階段高下之別，其錯誤是很顯然的。此所以馬克思對於東方文化亦不能不別立所謂「亞細亞生產方法」的假設以附會之。這更足以說明文化之有類型確是一種顛撲不破的真理。我們不妨再用個人來作一比喻；所有人在生理方面都是大體相同的，但每一個人都是獨特的，所謂「人心不同，各如其面」。而每一個人的個性對於他自己來說，則又是一種完整的人格。同時，個人也是有類型的，心理學曾根據情意志的比重不同，將人分為內傾型與外傾型，其道理亦頗與文化類型相似。當然這祇是一種比喻，決不能有超乎比喻以上的意義。基本上肯定了文化類型的存在之後，我們可以進而探討文化類型本身的涵義。在人類文化學的著述中，講文化類型最著名的乃是美國一位女人類學家——露絲•本納狄特（Ruth Benedict）。本氏關於這一方面的名著是「文化的類型」（Patterns of Culture）.，近來文化學者如克羅伯（A. L. Kroeber）、費布勒曼（James Feib-

leman）、捷可伯（Jacobs）、斯登（Stern）等在他們文化人類學的作品中都一致加以推崇。本氏在該書中曾如此地說明文化類型的性質：「一個文化，正如一個人一樣，多少是一種思想與行動都一致的類型。每一文化之內，都存在着一些特徵性的目的，而不必然爲其他形態的社會所共有。每一民族都一步一步地凝結他們的經驗，以爲這些目的服務，同時他們各種性質不同的行爲也愈來愈趨向一種一致性的形態，以應付這些驅動力的急迫要求。……這種文化的類型化是不容被看作無關緊要而加以忽視的。正如近代科學已在很多方面所强調的一樣，全體不僅是它的各部份的總和，而是各部份的獨特安排與交互關係的結果，這結果最後產生了一種新的實體。……同樣的，文化也比它的特性（Traits）的總和爲多。我們也許知道一切有關一個部落的婚姻形式、儀式性的舞蹈、青春發動期的開始等，但仍可於爲其一己目的而使用這些元素的文化整體，一無所知。」本氏特別强調在各種分散的一般文化特性之上還有一種抽象的文化整體，這就是文化之所以凝成各種不同類型的根本依據。克羅伯對本氏此說頗表贊同，他在其新著「文化的本質」（The Nature of Culture）中說道：「類型或形勢（Configuration）都似乎最有利於文化上的鑑別與陳述。在這一點上我是和露絲・本納狄特站在一起的，雖然我在實踐中與她有幾點不同之處，我贊成她所謂整體性的文化類型的陳述方式是適宜和有價值的。我也贊同她所謂整體文化的一種特徵乃是心理學上的氣質與特殊精神；不過我們不應以此廢除或代替文化學上的名詞。……最後我還主張從本氏的靜止的與非歷史的文化概念走向類型的與整體文化之流的兩重斟酌上去。」文化人類學因受材料限制，對於文化整體或類型的討論未能更進一步，因此我們遂無從瞭解：各種文化類型之形成究竟決定於那些具體因素。這裡我們祇能做一點推測。我們推測文化類型的產

生最初大概是由於地理環境的影響：海濱、沙漠、高原、平野、島嶼以及氣候等等差異，在開始時便決定了每一個「部落」的文化路線，（錢穆先生在「中國文化史導論」及「文化學大義」兩書中對於文化的地理背景有深刻的觀察，讀者宜參看。）但在文化路徑發展之後，該文化中的人的心理因素遂逐漸取得領導地位，因而形成了一個民族文化的特殊精神。這便是杜威在「自由與文化」中所指出的文化條件代替物理條件的事實：「在人類早期的歷史中，文化條件簡直就像生理條件一樣，影響並決定人的意志。文化條件被視爲「自然」的現象，它們的變動反而被認爲違反自然。等到後來，文化條件才被認爲多少是人類心智活動的結晶。」在這裡，杜威肯定了人性對於文化的一種決定性的作用。我在「論自覺」一篇中所討論的祇是一般性的心理因素，並未指出同樣的自覺又何以會構成不同類型的文化。這裡我願意補充一筆，那便是自覺的具體發展亦須受特定的自然條件的規範。

克羅伯認爲本納狄特的「文化類型」祇從橫斷面看是不够的，而應追溯其歷史背景，這是非常正確的；同時這也正是「文化」與「社會」的根本差異所在。文化整體不僅意味着某一階段的整體性——若僅止於此便應稱之爲社會整體——同時還具有貫通古今的涵義。我們試看現存的一切文化，其類型都非一時產生的，而實有其深遠的歷史背景；質言之，任何文化類型，儘管在漫長的歷史進程中幾經變化，其根本個性却並不消失，祇不過不斷地表現爲新的形態而已；可是有不少文化學者，包括克羅伯在內，却多少都犯了一個共同錯誤；即認爲文化的生命和自然生命一樣，有其生老病死的必然程序。斯賓格勒認爲文化的生命有五十年、一百年、三百年、六百年四種；費布勒曼也把文化生命分爲：一、起源，二、成長，三、死亡三大階段；克羅伯雖否定文化

的生老病死的必然定律，但却認爲愈是有「高度價值的文化類型」（High-value Culture Pattern）則其生命亦愈短促。克氏的文化生命說牽涉到文化類型的問題，值得我們多說兩句話。克氏此說的理論根據是說：文化類型係起於該文化在某些「文化特性」方面的特殊發達，因此它的範圍便比較狹小，反不如低級文化在各方面都較平均，雖無特色却亦可以穩步漸進。文化內容既專門化而範圍又狹隘，其發展便不免易於達到飽和點，「盛之極也衰之始」，文化達到飽和狀態自然非死亡不可了。其實這種論據是相當薄弱的。伯氏此一理論的錯誤甚多：首先他對於「文化類型」這一名詞便不太淸楚，素羅金在「危機時代的社會哲學」裡已有所批評；其次他所謂文化發展（無論指其中任何一種特性）有飽和點，純粹是一種無稽之談；最後，他把「文化類型」解釋爲「專門化」也不正確，其實「文化類型」乃是各「部落」對於各種不同的文化特性不同的「偏重」的結果。因此，我個人對於文化生命的問題還是採取韋思勒所謂「部落可來可往，文化永遠向前」的看法。我們僅就西方文化、中國文化、印度文化等現存的幾大文化類型的悠久歷史而言，已足可相信，具有高度價值的文化類型並不一定是短命的。應該指出：人類學家的文化觀主要是從初民社會的社區研究（Field-study）中產生的，因此便不免有忽略文化的歷史性的毛病。在他們看來，西方文化可以分解成希臘文化、羅馬文化、中古文化……等；在這一點上我們便不能不和他們分手了。我們認爲希臘、羅馬、中世紀……等都應該包括在「西方文化」這一總類型之下，同時就地區言，今天的西方文化至少也應該包括西歐與美洲，不能以人類學上所謂「部落」爲文化單位，因此我們在這些地方就寧可採歷史學家如斯賓格勒、湯因比諸人的文化分類法。因爲一切事物的分類方法都有大有小，係依人們劃分的觀點而定。一個大的文化類型，在長期歷

史進程中，常不免有文化變遷發生，變遷的結果則往往引起整個文化面貌的改變。這些變遷在我們看來，都祇應稱之爲「社會解體與重建的過程」，因爲它並未能超出該文化類型的範圍之外。因之，我們於此寧取奧格本（W.F. Ogburn）所用的「社會變遷」（Social Change，這是他的一部名著）之名。

依據我們的觀點，具有類型的文化不但不是短命的，而且還是歷史悠久的表現，所謂「類型」乃是在各種不同文化的比較之下產生的，這祇是就文化的外形而言；但文化整體還另有其內在的涵義，我們現在必須加以討論。從外形看，我們所得到的乃是文化的大輪廓，這是比較簡單而易於瞭解的；可是若從文化的內在結構着眼，情形就顯然複雜多了。

本納狄特雖然已指出文化類型之凝成，是因爲每一文化都有其獨特的中心目的（Central Purposes），而每一文化中的一切經驗與行爲也都環繞着這種中心目的而產生，故各種「文化特性」之間存在着相當程度的一致性。這樣，我們便接觸到文化整體的內在和諧的問題了。一切文化都具有大體相同的「特性」或要素，但由於每一文化都有其特殊的着重點，這些特殊性或要素的實際配搭便不能不因文化而異。無論我們分析任何一種常態發展的文化，我們都不難發現；它內在的各部門如政治、經濟、道德、藝術、思想……等等，常常是相互照應的，彼此之間有着一定程度的配合，絕非毫不相干地雜拌在一起的。這裡面確然存在着一種共同的旋律。馬林諾斯基在「科學的文化論」裡說道：「文化是一個由一部份自律的與一部份平列的制度共同組成的整體。它的整體化係在一系列的原則之上完成的，這些原則包括：通過生育而形成的血統社群，因合作而產生的空間連接，活動的專門化，以及政治組織上的權力運用等。每一文化的完整性與自

足性都由於這種事實，即它全面地滿足了文化中基本的、工具的、以及完整的要求。」馬氏從他特殊學派——功能學派（Functionalism）的立場上所看到的文化構成條件表面上雖與一般的文化要素或特性有異，但實際上還是符合一般的文化通則，我們從他所提出的「文化是一個由一部份自律的與一部份平列的制度共同組成的整體」這一原則上已可以看得出。而「自律的與平列的」（Autonomous and Coordinated）這兩個形容詞則尤能說明文化整體中的各部份必須協調的眞象。杜威對這一點曾有比較明確的說法：「文化的狀態是很多因素不停地在交互影響的狀態，這些因素中主要的是法律和政治、工業和商業、科學和技術、表現和傳達的藝術、和道德，或人類所尊重的價值和他們衡量價值的方法；最後雖然是間接地，人類的社會哲學——即人類批評和接受他們週圍事物的那一套思想方法。我們現在所着重的是自由的問題，而不是答案，因爲我們深信，所有答案都是不着邊際的，除非我們先拿這問題放在構成文化的各因素，以及文化與人性的因素之間的交互影響中一起看。在討論這問題時，我們有一個基本原則，不管那一個因素在某一個時期有特別强的力量，我們不能拿它加以孤立，否則我們就無法瞭解一般情況，和採取任何合理的行動。」（自由與文化，人生出版社譯本）文化整體中所包涵的各部份是永遠在交互影響與交互作用的過程之中，彼此都環繞着一個共同旋律而求致相互間的協調與適應。這即是克羅伯所說的「文化通體相關論」（Cultural Relativism）。他說：「文化通體相關論的原則早就是人類學學說中的一種標準，它的涵義是：任何文化現象都必須放到該現象所隸屬的文化全體中去求瞭解與評價。」見（Theory of Culture）

從以上的檢討中我們可以看出；文化中着重與講求的乃是協調、和諧、合作、相互適應、交

互作用這一類的概念，決不用上衝突、鬥爭之類的字眼。一個文化如果發生了內在的衝突與鬥爭，這祇說明該文化已離開了正常的發展軌道。但是眞正要瞭解文化的內在諧和，還必須具備歷史的眼光。文化程度的高低與其內在諸和之間有着密切的關聯。一般地說初民社會的諧和性遠不及高度文化中的各種因素配搭得適當（當然，文化變遷期間的情形不能包括在內）。從理想的文化觀點來看，完美無缺的社會整體——全體對部份絕對運用自如的內在諧和——是永遠追求不到的，文化的歷程乃是適向此一無止境的理想的一種永恒運動過程。捷可伯與斯登在其合著的 General Anthropology 裡曾明白地告訴我們：「沒有一個文化是百分之百的完整性的或其構成特性與複合物可以達到完全靜態的均衡，因爲發明與文化傳播乃是在不斷發展與運動的過程之中。」克羅伯也說：「一切文化都趨向整體化，但基本上則都祇能達到某種程度的整體化，而永不可能完全整體化。後者乃是少數人類學家所杜撰的一種理想狀態，並不是歷史眞象。」（Theory of Culture）

我們如此强調文化整體性及其中各部份之間諧和的重要性很可能引起一種誤解，那就是把文化整體看作近代新興的全體主義或極權主義（Totalitarianism）的一丘之貉。其實這二者完全不同。撇開這二者在內容、範圍、對象各方面的完全無關不說，僅就形式言，其間亦毫無共同之處。首先極權主義强調文化中的某一特殊因素（如種族或生產方法）爲整個文化的基礎；文化整體則注重各因素之平衡與協調。其次，極權主義的社會結構是從上而下的强迫性的權力集中；文化整體下的社會各部份則是自動地凝成一統攝性的精神力量以涵蓋全體。第三、極權主義認爲政府是萬能的（Omnipotent）；文化整體中却並不包括某種文化是全能的意思，如克羅伯即指出埃

及與羅馬缺乏哲學，阿拍伯缺乏雕刻，中國缺乏科學，這種各有所重亦有所缺的事實正是構成文化類型的基本因素。僅僅從這幾點犖犖大者的差異來看，我們便沒們理由相信這二者之間存在着任何關聯。有些文化學者因缺乏這種認識遂不免對文化整體持着不必要的憂慮，如費布勒曼在其「人類文化論」（The Theory of Human Culture）中即有過這樣一段說；「在一個太整體化了的文化中，領導性制度會僭越其他制度的功能並對其他制度加以專斷地支配。而在一個太不整體化的社會中，却又缺乏適當的制度領導與各制度間的關係。在西方文化中，中古時代宗教僭越了其他制度的功能，正如商業在二十世紀初葉的趨向一樣。現代的危機則是政治將篡奪其他制度的功能，這在某些國家已有了表現。」費氏這種見地自然是很好的，不過對於文化整體來說，並不十分切合。

以上所論乃就文化整體在常態情形下的一般意義而發揮的；在常態情形之下，文化多少總是整體性的，所以不發生什麼問題，而人們也很少自覺到這一點。但在文化變遷之際，舊社會已解體，而新的社會秩序未曾建立，文化的整體性遂暫時消失，直到社會重建的過程完成之後，才能恢復。而文化變遷，一般地說，則可以分為兩大類，一是由於內在文化條件的改變而產生的，一是由於受其他文化的外在衝擊而激起的。前者如中國的春秋戰國時代以及西方近代的社會轉變屬之；後者則以近百年中國受西方文化的挑戰為最典型的例證。由於篇幅所限，我們在此祇能對後者作一點原則性的討論，這一方面是因為它比較複雜，牽涉到兩個整體文化的接觸與融和諸問題，另一方面則因為它可以照顧到中西文化如何求融通的現實問題，較能引起中國人的思考與興趣。

文化既是整體性的，具有特殊類型的，那麼兩個不同類型的文化相接觸之後究竟會產生什麼

後果呢？首先應該指出：從已往歷史上看，不同文化的接觸並不必然會引起文化變遷。沒有重要影響的文化接觸我們可以置而不論，至於有影響的文化接觸也可以分成全面的與部份的兩種。東漢魏晉時代佛教之輸入中國是部份的影響，而鴉片戰爭以後西方文化對我們的影響則無疑是全面性的了！一個整體性的文化何以會因其他文化的影響而發生變化呢？這當然也有其一定的內在與外在的因素。內在因素是該文化本身已不能滿足它自己人民的基本要求（包括物質的或精神的），而與它相接觸的文化中却具有可以滿足此要求的文化因素；外在因素則是該文化在性格上恰恰爲它所碰到的文化所尅制，非有所改變便不足以圖存。至於由此類接觸所引起的文化變遷的程度問題，則又須視內因外緣的特殊情況而定。因此，兩個文化的接觸其影響却可以是片面的。過去佛教對中國的影響當然以內因爲主，近代西方對中國的影響則顯然以外緣爲重。

值得我們注意的是：外來的文化因素如何而可能進入另一不同類型的文化？進入之後又可能使該文化發生何種變化？此因素本身又是否仍可保持其在原來文化中的特性？我們不妨從文化變遷的一般方式說起。杜威告訴我們：「文化是一個複雜錯綜的風俗習慣的結晶體，具有維持現狀的傾向。只有構成文化的要素本身發生變化時，文化才會有再造其本身的可能。每一種文化都有它自己的模式，並且在安排它構成份子的比重上，亦有其特殊的方式的。」文化的變遷，無論是由於內在文化因素的變化或外來文化成份的侵入，必然會引赴整個文化構成因素的重新配搭。我們絕對否定斯賓格勒所强調的文化不能傳播之說，他認爲一個文化祇能爲該文化中人所瞭解，因而文化不能離開原來的地方，向他處傳播。這完全是違反史實之談，不足憑信。不過我們却不能不承認達尼列夫斯基（N. I. Danilevsky）所提出的原則：每一文化類型的基本原則，不能全部轉

移至其他不同文化類型的民族中去；每一民族能受其他文化的影響，但必須自己創造自己的文化類型。這點道理原很明白，文化整體性的事實已足以說明之。據此，則一切外來文化成份必須有它所進入的文化的整體性熔爐中受到陶冶後始能生根；換句話說，外來因素祇有服從該文化的特殊方式的安排才可以眞正成爲該文化整體的一部份。此所以同樣的文化因素在不同的文化類型中會有不同的意義與價值；有時在原來文化中很少作用的因素却會在另一文化中佔據極重要的地位，反之亦然。這頗近乎中國成語所謂「橘踰淮而北爲枳」的道理。爲什麼淮南的橘一到淮北便變成了枳呢？原因是「地氣然也」「水土異也」。西諺亦有「一個人身上的肉到另一人身上則爲毒」，其理亦復如此。文化整體之於文化因素便恰恰和「地氣」、「水土」之於植物一樣：這確是合乎科學原理的客觀事實，並不必涵有任何貶義在內。

由於文化是整體性的，所以一個文化接受另一文化時，便不能不採取使外來的因素與自己的傳統相結合的途徑，如果撇開自己的文化傳統不顧，一味地兩眼向外面祈求，則結果一定是失敗的。前者可以解釋佛教何以終能在中國流行，成爲中國文化中的重要部份；後者則恰恰說明了近代中國接受西方文化爲什麼至今還沒有眞實的成就。湯因比在其近著「世界與西方」(The World and the West) 一本小册子裡曾對文化整體及與外來文化因素相接觸後所發生的情形有所分析，他用物理學與醫學上的原理作比較，指出「一個放出來的文化輻射股，和放出來的電子或傳染病一樣，如果脫離其原來執行職務所在之體系，而被放在一個不同的環境中，自由徜徉，則將成爲死症，這在原來的背景中，這個文化股，或微菌、或電子，所以不致作惡，是因爲它與其他組成全體的部份，互相聯結，以得到平衡。及至脫離原來的背景，則這個解脫出來的電子，或微菌

、或文化股，並沒有改變它原來的性質，但原來的性質，因爲它那個東西脫離了原來的結合，就會產生致死的結果，而不是沒有害處了。」他根據同樣的理論說明「一種制度（Institution）若從原來的場合縱放出來，而被遣至世界之中，聽其自己，從事征服別人的工作，則這個制度會生出禍害來。」同時他還特別注解道：「像這樣的事，在世界與西方的一套接觸中，是找得出典型的例證的。」最後他復從文化整體的觀點上綜合出文化融通的原則：「每一歷史的文化類型（Culture Pattern），是個有機整體（An organic whole），其中各部份都是互相倚靠的，所以如果一部份脫出其原來的背景，則此孤立的一部，和被割裂的整體，其行爲便與原封不動之原型大不相同。……此外還有一個後果亦極關重要，即『一事導致另一事。』如果一塊碎片由一個文化中脫離出來，而進入一個外國的社會體內，則此孤立的碎片將挾在碎片原來所在之社會體系內的其他成份，走進那個外國的社會體內。在此碎片所進入的新環境內，那破碎了的整個原模又將再行組織起來。」我想湯氏這一番話已經說得很明白，無須乎再加解說。由此可知文化的融和決不能祇是機械地把別人好的東西搬到自己文化中來，這其間要經過一番拆散後再配搭的曲折過程。其所以必須如此者，便是由於本文所一再强調的文化整體性的緣故。我們常常提到「中西文化必須求致有生命的融和」之類的話，此「有生命的」一形容詞驟看似乎頗含有神秘意味，其實文化的生命並非自然生命所可相提並論，本文的整個討論應該可以使人們瞭解所謂文化生命的實際涵義其實便是「文化的整體性」。本納狄特說得好：「文化的整體性絲毫沒有神秘可言。它的產生正如藝術風格之產生與持續的程序無殊。」

有了這種活的文化觀作衡量標準，我們便很容易瞭解近百餘年來中國討論文化問題的各派的

根本錯誤何在了。本位文化論者不瞭解中西文化的本質，盲目地拒絕一切西方文化的挑戰，固毋庸論。全盤西化論者則於文化之具有類型與生命一點，茫無所知，他們祇看到文化的純物質面、機械面，並且還有意無意地抹殺每一文化有其特殊精神——即本納狄特所說的「中心目的」——的事實，於是遂以爲西方文化可以毫無選擇地全部搬到中國來。折衷調和派的錯誤乃在於忽視了文化的內在整體性，把文化看作是可以任意剪裁，以截長補短的事；至於湯因比所指出的，外來文化因素滲入後所引起的一系列拆散與再配搭的複雜過程，更是他們所夢想不到的了。尤有進者，文化變遷的原因雖可以是外鑠的，眞正的文化再造却必須是自發的，湯因比的文化成長繫於「自決」（Self-determination）說以及達尼列夫斯基的民族在其他文化影響下個別地創造自己文化說，都在不同的層次上對文化改造必須具有內在生機一點，提供了理論的根據。文化本位派雖較能「內自省」與「反而求諸己」，可是他們對於西方文化的本質及其在性格上對中國文化的尅制毫無認識，同時對中國文化本身亦無自覺的瞭解，這自然不足以言解決近代中國的文化問題。若僅從文化整體性這一角度上看，本位派與西化派儘管於文化整體與文化類型之間的關聯未能清楚，總算已各自片面地觸及了中西文化的內在整體性，故有時尚有深入之論。（本位派祇看到中國文化是一自足的文化系統，西化派也祇看到西方文化是一不容割裂的完整的體系。）但是他們的視野終不免爲時代所限，所以這點認識也僅止於極粗淺而模糊的階段之上。其中最不足取的還是調和派，因爲他們毫無原則，意見亦最爲淺薄；讀者們根據本文的觀點而加以思考則自能得之，我不想多說了。

最後我願意將文化整體的重要性配合到當前的時代要求上，加以說明。本文在一開始時便指

出近代西方文化的日趨分歧，與當前文明危機頗有關係。西方文化自從脫離了基督教的羈絆之後，無論在社會結構或學術研究上都走的是分裂之路。尤以科學研究方法興起之後，任何一門學問，不要多久就被分解成好幾個獨立片斷，從此便與母體完全脫離關係，各自樹立門戶去了。誠然，中古社會，由於統一全體的精神外殼之僵化窒塞了人文活動的各方面的開展，確不能不說不是文明進步的一種阻礙；因之，近代精神之興起亦確有其文化史上的進步意義。可是話說回來，僵化的統一精神固然要不得，統一精神的完全喪失所可能引起的文明危機則無疑尤甚。人是囫圇的，文化也是整體的；人若發生了精神分裂、人格多元的現象，便被看成一種極嚴重的病症，那麼文化喪失了統一精神而形成四分五裂的局面時，不也同樣是一種可怕的危機嗎？我們雖不能說近代西方文化已完全支離破碎，但我們却有着太多的理由相信它確已接近這種險境的邊緣。社會結構上之缺乏統攝力量使人們體驗不到實際生活中的完整意義；學術思想上之有分析無綜合更使人們失去了精神上的統一之感。極權思想與制度之所以興起主要地正是由於抓住了這一巨大的漏洞。雖然說文化本身便多少是整體性的，但文化並非與人無關的東西，人的主觀努力乃是決定文化發展的基本動力之一。如果人們在主觀上完全放棄了求致文化完整的努力，則文化整體性事實上便無法不受到嚴重的損害。此所以赫胥黎（Julian-Huxley）對近代西方人之重 variety 而輕 unity，曾深致其慨嘆！

我說這番話的意思當然不是要人悲觀，更不是企圖證明西方文化已走上死亡途徑，無可挽回；我的本意祇是要提醒人們對於文化整體性的注意。我對於這危機的嚴重性也許渲染得過火了一些，但我對於前途的看法還是樂觀的。支持這樂觀的並非完全是主觀的陶醉，而實有其事實上

根據：那就是西方人已逐漸領悟到文化整體的重要性，並已朝着這個方向邁進了。在實際社會結構方面，由於極權主義的挑戰，西方的民主已開始走上一更高的境界；在學術思想方面，「整體」的概念也慢慢有着抬頭的傾向。關於前者，我曾在「近代文明的新趨勢」裡有所敍述，此處不想再贅；關於後者我願略略提出一些線索。

在歷史文化哲學的範圍裡，據索羅金在「危機時代的社會哲學」（Social Philosophies of an Age of Crisis）一書中綜合各家學說的結果，文化的整體性乃是所有文化學者共同承認的事實，他們同時還承認每一主要文化都有其整體性的領導精神（「基本前提」、「哲學前提」或「最高價值」）。他們並從文化研究中推衍出對西方文化的一個共同看法；即西方文化目前處在危險的過渡期間，將來必有所改變，而成為一種與以往數百年不同形態的新文化。在其他科學的領域裡，「整體」觀念也興起了。史特恩（Wilhelm Stern）在心理學上主張以不分裂的整體個人為心理學研究的起點，而反對把人作原子式的分解性的研究。第一次大戰後完形心理學（Gestalt Psychology）亦極力提倡對人的研究應從全體而非部份開始。武霊格（Worringer）則從美學的立場上强調藝術創造上的完整性。在哲學方面狄爾塞（Wilhelm Dilthey）也發揮過整體的觀念；狄氏曾分析了一部份思想史以說明各種哲學系統的相關性，人生是一種「寓變化於統一」的不可分整體。（參看：本納狄特的「文化的類型」）

履霜冰至，我們雖不敢斷言這些整體觀念是否很快地就會促使西方文化走上高度整體化的境界，但這種新的整體化運動的到來則是必然而又當然的事。在未來的整體文化中，一方面固然會有統攝各部份的整體力量，另一方面近代西方文化四面開展的精神却並不因此而萎縮。這是一種

「寓不同於統一」（Variety in unity）的狀態，也是一種「和而不同」的狀態。祇有這樣一種文化整體對內才可以解開今天西方文化中所存在的許多糾結，對外才能够促使其他文化——特別是中國文化與它携手並進，以逐漸達成世界大同的最高文化理想！